Dario Sabbatucci

IL MISTICISMO GRECO

Postfazione di Paolo Scarpi

Universale Bollati Boringhieri

Art director: Laura Massa

Nell'assumere a problema storico il misticismo greco come esperienza religiosa «rivoluzionaria», Sabbatucci pone al centro all'indagine l'orfismo e il pitagorismo che, con la loro mitologia cosmogonica, i loro riti iniziatici, le loro pratiche «trasformanti», il loro stile di vita esoterico e settario (ideale di purezza etica, vegetarianismo, fede nella trasmigrazione delle anime), operano una rottura con il modello mitico-rituale tradizionale. Tuttavia – spiega Sabbatucci – l'esperienza orfico-pitagorica è solo lo «sviluppo» di un altro misticismo, quello che aveva origine nei misteri di Eleusi. Anche questi, infatti, seppure integrati nella vita religiosa pubblica, hanno un loro potenziale «eversivo» rispetto ai culti ufficiali, collettivi e «politicizzati»; un potenziale che risiede nell'uguaglianza «democratica» di tutti i partecipanti (gli iniziati) alla celebrazione rituale del dramma liturgico incentrato sulla vicenda mitica di Demetra e del rapimento da parte di Plutone di sua figlia Persefone. Poi, tramontata la parabola della democrazia ateniese, i misteri evolveranno nel segno di una sempre maggiore autonomia, dando vita a un *eschaton* orientato in senso universalistico, e allora saranno ormai parte di un'altra storia.

Dario Sabbatucci (1923-2002) ha insegnato Storia delle religioni all'Università «La Sapienza» di Roma, occupandosi soprattutto di interpretazione dei miti e riti del mondo antico, con particolare attenzione alle pratiche religiose nella Repubblica romana. Tra le sue numerosissime opere: *Lo stato come conquista culturale* (Bulzoni, 1975); *Il mito, il rito e la storia* (ivi, 1978); *Sui protagonisti dei miti* (ivi, 1981); *La religione di Roma antica* (Il Saggiatore, 1988); *Divinazione e cosmologia* (ivi, 1989); *La prospettiva storico-religiosa* (ivi, 1990); *Politeismo* (Bulzoni, 1998); *Scrivere e leggere il mondo. Divinazione e cosmologia* (ivi, 2000); *Monoteismo* (ivi, 2001); *Giuoco d'azzardo rituale e altri scritti* (ivi, 2003).

ISBN 88-339-1658-8

9 788833 916583

€ 15,00

Dario Sabbatucci

Saggio sul misticismo greco

Postfazione di Paolo Scarpi

Bollati Boringhieri

Prima edizione «Edizioni dell'Ateneo» 1965
Seconda edizione ampliata «Ateneo & Bizzarri» 1979
Prima edizione «Bollati Boringhieri» marzo 2006

© 2006 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati
Stampato in Italia dalla Litografia «Il Mettifoglio» di Torino
ISBN 88-339-1658-8

Progetto grafico della collana di Enzo Mari

In copertina: Ergotimos e Klitias, *Vaso François* (part.). Firenze, Museo archeologico

www.bollatiboringhieri.it

7 Prefazione alla seconda edizione

11 I. Note metodologiche preliminari

43 II. Pratica orfica
1. Il misticismo del complesso orfico, 45 2. L'entusiasmo, 57 3. Il vegetarianesimo orfico, 71

87 III. Mitologia orfica
1. L'esiodeo e l'orfico, 89 2. L'uovo cosmogonico, 94 3. Nyx, madre primordiale, 97 4. Adrasteia, 104 5. Eros, 107 6. Okeanos e Uranos, 112 7. L'antropogonia orfica, 118

129 IV. I misteri eleusini
1. La condizione di iniziati, 131 2. Funzione del rito iniziatico, 136 3. Il «segreto» eleusino, 144 4. La mistica eleusina, 157 5. L'inno a Demeter come mito di fondazione della realtà eleusina, 163

175 V. La città e il sanutario
1. Atene ed Eleusi, 177 2. Il santuario pre-greco, 185 3. Il caso di Samotracia, 191

197 VI. Gli dei «grandi»
1. «Megas» epiteto mistico, 199 2. Potenze e poteri, 208 3. La Grande Madre, 217

229 VII. Note metodologiche conclusive

257 Postfazione. Dario Sabbatucci: la storia, l'oggetto religioso e il misticismo greco, *di Paolo Scarpi*

277 *Indice degli argomenti*

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Esaurita la ristampa anastatica della prima edizione, e prospettandosi la necessità di una seconda ristampa anastatica, ho preferito ricorrere ad una seconda edizione. Mi ha sollecitato soprattutto l'idea di un rifacimento che tenesse conto delle recensioni alla prima edizione. Voglio dire: non era tanto l'aggiornamento bibliografico che mi spingeva a "rimodernare" il libro, quanto il desiderio di rispondere alle giuste osservazioni dei miei recensori che, tutto sommato, sono stati estremamente benevoli. Così ho preso in mano i ritagli per utilizzarli come guida alla nuova edizione; senonché, se da un lato cresceva, con il compiacimento per le lusinghiere espressioni che vi trovavo, il desiderio di proporre una seconda edizione rinnovata, dall'altro lato mi sentivo scoraggiato a proporla secondo quel che mi si chiedeva nelle più significative obiezioni che avrei dovuto ridurre a problemi di ricerca.

Un esempio: Roland Crahay (L'Antiquité Classique, *XXXV, 1966, 2, pag. 675), dopo aver presentato il libro in termini concretamente elogiativi, dice che tra le eventuali riserve che altri faranno "una sola sembra importante: quella che concerne l'interpretazione del vegetarianesimo orfico", e aggiunge: "Ci si meraviglia un poco di questo passo falso in un libro così solidamente pensato e minuziosamente costruito". Il che mi avrebbe dovuto indurre a rifare il capitolo sul vegetarianesimo orfico. Però un altro illustre recensore, Jean-Pierre Vernant* (Archives de Sociologie des Religions, *n. 23, pag. 236), pareva indurmi a mantenere a tutti i costi quel capitolo così com'era, anche se avessi avuto l'intenzione di rifare tutto il libro. Ciò in quanto egli, per dimostrare l'importanza dei problemi impostati e la novità delle risposte, invita a prendere "come esempio il vegerarianesimo, che fornisce all'autore il tema di uno dei più convincenti dei suoi capitoli"*

La duplice possibile valutazione del modo con cui ho trattato il vegetarianesimo orfico, costituisce un problema la cui soluzione mi veniva parzialmente data da Pierre Boyancé (Revue des Études Anciennes, *LXIX, 1967, 3-4, pagg. 412 sg.): "Il libro, che susciterà le riserve di una scuola puramente filologica, mi pare, per quel che mi riguarda, del tutto degno di considerazione. Esso permette di andare oltre la semplice messa a punto di materiali criticamente provati. E' uno di quei libri per cui si è costretti a notare che tanto vale la storia quanto vale lo storico: Sabbatucci è intelligente, perspicace, moderato". Ho detto che la soluzione di Boyancé è parziale, e adesso lo spiego. Egli ci rende conto che certe riserve, sul tipo di quella avanzata da Crahay, provengono da una scuola* puramente *filologica; e ci rende conto che si può trattare la materia filologica anche da parte di scuole che non siano* puramente *filologiche, e che pertanto si può "andare oltre la semplice messa a punto di materiali criticamente provati". Senonché egli attribuisce la possibilità di quell' "andare oltre" alla "intelligenza" alla "perspicacia" e alla "moderazione" di chi ha compiuto il tentativo; e in ciò la sua soluzione si rivela parziale. In realtà egli avrebbe dovuto contrapporre ad una scuola puramente filologica, non un singolo autore, bensì altre scuole. Per es., ad una scuola puramente filologica va contrapposta la scuola sociologica francese a cui si ascrive Vernant, e che permette allo stesso Vernant di giudicare positivamente proprio ciò che Crahay considera un "passo falso". E dunque Boyancé avrebbe dovuto contrapporre, nel caso specifico, al puro filologismo la scuola romana di storia delle religioni, a cui mi ascrivo io stesso, e che mi ha permesso, grazie alla sua propria problematica e conseguente metodologia, di elaborare qualcosa che piace a Vernant ma può spiacere a Crahay. Ora, appunto vorrei che si considerasse questo libro come un prodotto della scuola romana di storia delle religioni, la scuola fondata da Raffaele Pettazzoni e illustrata e mediata da nomi quali Angelo Brelich ed Ernesto de Martino.*

La riduzione a differenze d'indirizzo o di scuola delle maggiori o minori difficoltà di lettura per quel che concerne questo libro, parrebbe trovar riscontro in un fatto che a tutta

prima avrei definito soltanto curioso. Gli interlocutori da me citati sono tutti e tre di lingua francese; e in lingua francese sono la maggior parte delle recensioni ricevute. Non c'è dubbio: le recensioni dei francofoni hanno di gran lunga superato quelle in altre lingue (compreso l'italiano!), oltre che in assoluto per numero, anche in relazione all'impegno scientifico. Come a dire: sono stati gli unici recensori che potevo considerare reali interlocutori. Una prima spiegazione di questo fatto mi è parso dovesse essere la difficoltà di tedeschi ed inglesi a leggere un testo italiano. Senonché la carenza di recensori-interlocutori toccava, come ho detto, anche gli studiosi italiani, da parte dei quali mi è giunta una sola recensione impegnata (ed entusiasticamente), quella di Vittorio D'Agostino comparsa sulla Rivista di Studi Classici, *XIV (1966), 3, pagg. 413 sg. Dunque non poteva trattarsi del fatto puramente linguistico. Era necessaria un'altra spiegazione: probabilmente la scuola filologica germanica rifiutava un discorso come il mio, e con essa lo rifiutavano i filologi italiani la cui formazione dipende tradizionalmente da quella scuola. Il puro filologismo non poteva prendere in considerazione uno "spurio" prodotto grecistico; lo potevano invece i filologi francofoni grazie all'apertura che li distingue e che deriva da una affermata tradizione: la scuola sociologica francese. Della qual cosa ho oggi conferma, in quanto soltanto Parigi ha chiesto di tradurre il mio* Saggio sul misticismo greco *(la traduzione è in corso di stampa presso l'editore Flammarion). D'altro genere era la "sordità" degli anglofoni. In tal caso poteva essere anche linguistica: è notorio che un anglofono difficilmente legge una lingua diversa dalla sua, e tanto meno l'italiano. O, a parte la questione linguistica, dal momento che i classicisti inglesi, almeno da Frazer in poi, hanno dimostrato di sapersi aprire al "non puramente filologico", si potrebbe pensare che la loro apertura costituzionalmente indirizzata dalla* anthropology *non arrivasse ad accogliere anche un prodotto dello storicismo italiano.*

Non dico che la mia diagnosi sia esatta. Anzi spero proprio il contrario, anche se tra le alternative possibili parrebbe essercene una ancora più oscura per la disciplina che esercito: la difficoltà di comunicare un discorso autonomamente

storico-religioso. Sto semplicemente esponendo alcune considerazioni che ho fatto tra me e me mentre passavo in rassegna le recensioni, e che forse è bene rendere pubbliche proprio perché mi si faccia convinto che sono sbagliate. D'altra parte è proprio in base a queste considerazioni che ho deciso di riproporre il libro in questa sua seconda edizione apportando soltanto lievissime modifiche e aggiungendo questa prefazione che invita a prendere posizione più che sul libro sulla scuola romana di storia delle religioni, e cioè a considerarlo un prodotto storico-religioso anziché filologico stricto sensu. *E a tale scopo ho aggiunto anche un capitolo finale intitolato "Note metodologiche conclusive", che tiene il posto di un'allora impossibile conclusione e completa le "Note metodologiche preliminari" che in prima edizione aprivano il libro, ma in un certo senso lo chiudevano anche, perché precisavano i limiti invalicabili della ricerca.*

Questo nuovo capitolo risponde all'esigenza di una più spinta storicizzazione nel senso, appunto, della scuola storico-religiosa di Roma. Non che allora, quindici anni fa, non sentissi tale esigenza, ma semplicemente mi rendevo conto che una reale storicizzazione richiedeva una ricerca globale in cui il misticismo greco trovasse un posto episodico, quale elemento di una unità culturale trascendente l'episodio stesso. Intendo dire: la rivoluzione mistica doveva essere inserita e letta nel quadro di una rivoluzione culturale nella quale fosse possibile tradurre la dialettica mistica mondano/extra-mondano in una dialettica tra due specie di mondanità: quella da superare e quella da instaurare. La ricerca globale, almeno al mio modo d'intendere la globalità (che per me non coincide con l'esaustione), l'ho portata a compimento. I suoi risultati sono contenuti in un recentissimo libro: Il mito, il rito e la storia. *Con questo lavoro ritengo di aver acquisito gli strumenti per la storicizzazione "più spinta", e dunque ho deciso di completare il presente libro con una conclusione che prudentemente ho evitato di fare allora. E se l'avessi fatta, oggi posso dire che sarebbe stata parzialmente sbagliata.*

Roma, febbraio 1979.

I.

NOTE METODOLOGICHE PRELIMINARI

1. Non è possibile tentare un approccio al misticismo greco senza una definizione preliminare del fenomeno mistico. Seguendo, altrimenti, la sola tradizione degli studi, ci potrebbe capitare di dover escludere dalla trattazione persino l'esperienza eleusina, tanto per tener dietro al Rohde [1] che, appunto, considera i misteri di Eleusi come un fatto non mistico. È questa del Rohde una posizione isolata, d'accordo, ma tuttavia, in mancanza di una definizione fenomenologica del misticismo, non è meno accettabile di tante opposte posizioni che, stringi stringi, si delineano come una più o meno cosciente proiezione sull'antico mistero di un misticismo moderno, ideale e di maniera, certamente inadatto ad accostare il fatto storico concreto quale ebbe a prodursi nella Grecia antica. In verità lo scandalo nella affermazione del Rohde non nasce tanto dal modo con cui egli si pone di fronte a tesi (passate e future rispetto al tempo suo) che fondano l'interpretazione dei misteri eleusini sul loro *presunto* contenuto mistico; nasce piuttosto dalla sua, e nostra, incapacità di colmare quel vuoto che, se Rohde ha ragione, dovrebbe interrompere — e decisamente — la continuità storico-sematica del termine « mistico ». Non potrebbe infatti non apparire strano, e perciò tale da aver bisogno di una spiegazione, il fatto che proprio il fenomeno eleusino, il quale ha dato alla cultura occidentale il termine « mistico », non abbia avuto, almeno *in nuce,* un reale fondamento mistico. Va co-

[1] E. ROHDE, *Psiche* (trad. ital.), Bari 1914, vol. I, p. 296, dove a conclusione della sua tesi è detto: « i misteri (di Eleusi) non additavano la via che conduceva al misticismo ».

munque detto che qui quando si parla di termini e di concetti si tratta in realtà di « fatti », e che il termine-concetto di cui stiamo discorrendo, anche se oggi appare in massimo grado specializzato e quindi ristretto, soprattutto per l'uso che se ne è fatto nel cristianesimo, in effetti ha avuto la sua prima sostanziale elaborazione già nel mondo antico.

Ammettiamo facilmente che quando Erodoto — tanto per fare un esempio — parla di « mistica invocazione di Iakchos » (8, 65), qualifichi quell'invocazione in modo assai diverso da come un p.. Poulain, teologo cattolico, qualifica nel nostro secolo un particolare tipo di orazione definendola « mistica ». E tuttavia si deve altrettanto facilmente riconoscere che anche in Erodoto l'aggettivo « mistico » ha la sua pregnanza nella definizione di una certa sacralità, che trascende certamente una funzione puramente epidittica. Insomma Erodoto non vuol dire semplicemente: « una invocazione che fanno di solito ad Eleusi nello svolgimento dei misteri », tanto per far comprendere al lettore come mai un grido indistinto e misterioso uditosi nell'Attica abbandonata all'invasore persiano sia stato intelligibile per Diceo il transfuga ateniese. C'è invece in quel passo tutta una atmosfera di miracolo, di prodigio: il grido accompagna la visione di una misteriosa e grande « nuvola di polvere che si levava da Eleusi come se stesse marciando un esercito di trentamila uomini ». E non è perciò azzardato pensare che con quel « mistico » Erodoto volesse più compiutamente significare tutta la sacralità, la irrazionalità, la incommensurabilità, la prodigiosità, la misteriosità, ecc. della esperienza eleusina che in quel momento rimaneva come unica realtà sulla terra ad opporsi alla forza persiana, una forza umana e profana, razionale, misurabile, « naturale », evidente, ecc. Onde Diceo finì per interpretare giustamente e a suo modo il fatto prodigioso traendone un brutto auspicio per l'esercito invasore. Anzi la sua interpretazione era tanto soggettiva (quasi un'esperienza mistica) che se fosse stata riferita a Serse, nessuno gli avrebbe salvato la testa, almeno secondo il parere dello spartano Demarato che con Diceo aveva assistito al miracolo.

D'altra parte se la carenza di una definizione fenomenologica adeguata si dovesse lamentare soltanto da chi affronta il misticismo greco, si potrebbe anche essere indotti a prendere nella debita considerazione l'ipotesi di una soluzione di continuità nella storia semantica del termine « mistico », ovvero di una incolmabile frattura, al riguardo, tra mondo antico e moderno. Ma le cose non stanno così, e che si tratti di una reale carenza lo dimostra che essa è lamentata anche da chi accosta il fenomeno mistico di un'altra religione, per es. l'islamica [2], la quale rispetto al politeismo greco è altrettanto moderna che il cristianesimo. A. Bausani scrive sul misticismo islamico: « Di fronte al tipo di religiosità caratteristico dell'islam i dotti si son posti il problema dell'origine possibile di un atteggiamento mistico in una religione siffatta. Se per misticismo infatti s'intende " amore unitivo " dell'uomo verso e con Dio sembra a prima vista difficile che un tale atteggiamento dello spirito possa svilupparsi in ambiente religioso puramente islamico » [3]. Già: « se per misticismo s'intende » qualcosa che non può trovare esatta rispondenza nell'islam; ma se per misticismo s'intende l'accentuazione di una dialettica fondamentale (qui islamica) fino al superamento mediante l'attribuzione di valori assoluti ad uno dei suoi termini, allora sì che si può parlare, e senza dubbi, di misticismo (qui islamico). E ciò è quanto ha propriamente fatto Bausani delineandoci brillantemente nel breve spazio di un articolo la sostanza di un « misticismo islamico » come genuino prodotto della cultura islamica e non come importazione estranea all'islamismo. Insomma, e questo è il nostro punto, la questione di

[2] G.C. Anawati - L. Gardet, *Mistica islamica* (trad. ital.), Torino 1960, dedicano il 1° paragrafo del cap. I (pp. 7-9) alle « Difficoltà della mistica comparata », non trovando la pietra di paragone per quel misticismo *sui generis* che sarebbe il misticismo islamico. In sostanza le difficoltà nascono non tanto dalla peculiarità dell'esperienza mistica islamica quanto dalla mancanza di una definizione fenomenologica del misticismo.

[3] A. Bausani, *Misticismo islamico*, « Ricerche Religiose » XX (1949), p. 3.

una possibile definizione del fenomeno mistico è pregiudiziale, e non soltanto per quel che concerne il misticismo greco. Tale è la situazione, e ancor meglio la si può giudicare sottolineando certi nostri dubbi che inficiano l'utilità pratica dei risultati a cui è giunto sull'argomento il fenomenologo G. van der Leeuw [4].

Il mistico che, secondo van der Leeuw (p. 561), rifiuta il « dato » (*das Gegebene*) e che « non ha bisogno di riti, di tradizioni, di forme » per accedere alla sua esperienza, è una realtà storico-religiosa o una realtà puramente psicologica? Quel « non aver bisogno » denota un particolare modo di sentire *la* religione, o è una conseguenza del programmatico rifiuto del dato o oggettivo, in cui necessariamente ogni soggetto religioso include, in partenza, riti tradizionali e figure della propria religione? E ancora: lo stesso rifiuto programmatico è originato da una inguaribile introversione o è invece lo svolgimento esasperato di un tema dialettico preesistente in *una* religione, fino alla sua nuova formulazione come aut-aut, palesandosi, di conseguenza, come il frutto di una scelta cosciente, coerente e storicamente condizionata? Insomma: il comportamento mistico si potrà ridurre quanto si vuole ad uno stato d'animo — e ciò potrà rivelarsi senz'altro utile per una problematica non propriamente storico-religiosa —, ma in quanto fatto storico esso va riguardato come prodotto o creazione di una certa religione. E pertanto, per tornare a noi, non avrebbe senso escludere dal misticismo greco l'esperienza eleusina, senza cercare di vedere come e in quali limiti tale esperienza realizza, svolge e supera la dialettica fondamentale della religione greca, ma soltanto perché il complesso eleusino *ha bisogno* di riti, di tradizioni e di figure divine. Come del resto non avrebbe senso includerla magari soltanto perché ad un certo momento l'iniziato eleusino si trovava a dover contemplare muto una spiga recisa che gli veniva mo-

[4] G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*[2], Tübingen 1956, par. 75 (« Mystik »), pp. 561-579. A questa edizione si riferiscono le pagine indicate in parentesi nelle righe seguenti.

strata senza parole, realizzando così la condizione esemplare del mistico il quale « non vuole altro che star muto davanti a ciò che non ha nome » (p. 561).

Il fatto che il misticismo sia « internazionale e interconfessionale », e « non conosca frontiere » (p. 562), è dovuto alla sua natura puramente psicologica e quindi naturalmente umana sotto ogni cielo, o è invece un prodotto storico spiegabile con un programmatico scavalcamento delle barriere etniche, politiche e confessionali? Giacché vediamo, per tornare ai nostri misteri eleusini, che: essi acquisterebbero patente di misticismo solo una volta diventati patrimonio internazionale, e perciò avrebbe ragione il Rohde a considerarli non mistici nella loro funzione tipicamente greca; ma d'altra parte, come rispondenza ad uno stato d'animo, potrebbero aver realizzato già nella Grecia classica un potenziale superamento di barriere, così da esser belli e pronti a risolvere un giorno gli eventuali problemi mistici di un cittadino romano. Se invece internazionalismo e interconfessionalismo sono prodotti storici, vanno essi spiegati per il complesso eleusino con la storia stessa di Eleusi, non potendosi eludere il problema semplicemente annoverando i due fatti tra le caratteristiche comuni ad ogni misticismo. Tanto che basterebbe l'opposizione di un Rohde al misticismo dei misteri eleusini per riproporre il problema in tutta la sua estensione.

È vero che G. van der Leeuw oltre all'a-storica considerazione del misticismo senza frontiere rileva anche un misticismo storico e tipico a cui il neoplatonismo avrebbe dato una forma che sarebbe stata poi espressa con la più grande chiarezza dal sufismo e dalla mistica cristiana (p. 562). Ma che cosa resta allora all'eventuale misticismo eleusino cospetto a questa forma tipica? Rispunta fuori, e validamente, l'obbiezione del Rohde. Unica alternativa sarebbe la possibilità di ricostruire una via che muova da Eleusi per arrivare a Plotino [5]; ma per

[5] In realtà, da un simile corso filosofico del misticismo greco Eleusi è stata sempre esclusa. Si preferisce di solito partire da un generico « dionisismo-orfismo » che farebbe il suo ingresso nella filosofia con

quel che ci riguarda non potremmo mai muovere da Plotino per giungere ad Eleusi, come se il filosofo mistico fosse il depositario di verità assolute che *anche* nei misteri eleusini avrebbero trovato una certa espressione, e non tanto perché appartenenti ad una medesima *humus* culturale, quanto perché classificabili *a priori* nella categoria del mistico.

Ma è inutile continuare nell'esemplificazione. Certo è che una definizione del fenomeno, quale ci è offerta da G. van der Leeuw, non ci serve neppure per superare la questione preliminare, da noi sollevata a solo titolo di esempio sullo stato degli studi, se si debba o non si debba seguire il Rohde nella sua valutazione del misticismo greco. Ci sono sì brevi lampi, come ad es. quello dell'importanza che nel fenomeno mistico assume la descrizione di un « itinerario » o « via » per « gradi » (pp. 563 sgg.), il quale potrebbe farci prendere in nuova considerazione la gradualità (*mystai* ed *epoptai*) della iniziazione eleusina; ma subito ripiombiamo nelle tenebre perché non sapremmo mai quanto della gradualità eleusina sia mistico e quanto debba invece essere riferito ai « gradi iniziatici » che spesso si trovano nell'istituto niente affatto mistico delle iniziazioni tribali. Così, sempre nell'« itinerario mistico » c'imbattiamo in una fase tendente all'annichilimento da cui si risalirebbe all'illuminazione finale (pp. 564 sgg.): ma tutto questo fino a che punto è mistico di per sé e fino a che punto appartiene alla più generale morfologia dei riti di passaggio (mortificazione e rinascita), tra cui sono gli stessi riti di iniziazione tribale dai quali ha preso corpo quasi certamente il complesso eleusino?

Può darsi che nel corso della trattazione ci serviremo, anche se con giudizio, dei rilievi fenomenologici di G. van der Leeuw, ma per ora essi non ci sono di grande aiuto. Tant'è che cercheremo noi stessi di giungere ad una definizione fenomenologica e preliminare del misticismo. Non

Platone fino ad esprimersi compiutamente con Plotino. V. ad es. la sintesi sul misticismo greco fornita da H. SCHLÖTERMANN, *Mystik in den Religionen der Völker,* München-Basel 1958, pp. 56 sgg.

sarà certamente una verità assoluta, ma soltanto una convenzione di comodo che ci permetterà di trattare da un preciso e limitato punto di vista certi fatti religiosi ellenici, altrimenti difficilmente circoscrivibili e destinati a rimanere nel limbo delle sporadiche manifestazioni di una vaga e stravagante religiosità, o, peggio ancora, delle importazioni gratuite e ingiustificate, e comunque sostanzialmente estranee al *corpus* religioso genuinamente (?) greco. E ci consentirà di classificarli mistici, sia per una loro natura che li distingua dal non-mistico in seno alla religione greca, sia per il giudizio degli antichi che tali fatti accomuna e in parte organizza appunto in opposizione al non-mistico, e sia infine per la loro palese comparabilità con l'esperienza mistica di altre religioni.

2. Vorrei cominciare con l'eliminazione di un equivoco: si corre spesso il rischio di confondere il fenomeno mistico con taluni suoi mezzi di espressione. Per comodità raggrupperemo i diversi mezzi di espressione in due grandi categorie: l'ascesi in senso lato (rinuncia alla vita di relazione, astinenze, digiuni, mortificazioni, esercizi fisici e spirituali, ecc.) e il comportamento denunciante uno stato psichico anormale (ebrietà, narcosi, *trance,* possessioni, visioni, ecc.).

La confusione, e quindi la inadeguata interpretazione dei fatti, può spesso nascere dalla effettiva correlazione tra « ascesi » e « psicosi » (o « parapsicosi ») che sovente concorrono organicamente a dar forma all'episodio mistico. Ad esempio, una pratica ascetica eccessivamente debilitante può bastare a provocare l'insorgenza di uno stato psichico anormale. Così come, d'altronde, sappiamo di psicosi che producono nel soggetto una serie di inibizioni per le quali egli deve condurre una vita di tipo ascetico. In sostanza, abbiamo da un lato l'ascesi che, come deliberata rinuncia al mondano-normale ed esercizio della anormalità, muove alla costruzione di una personalità psichica necessariamente anormale, e dall'altro l'insorgenza di uno stato psichico particolare, straordinario, e, a volte, soltanto episodico, che costringe ad un *modus vivendi* aberrante

rispetto all'usuale o mondano, e dunque, in quanto anti-mondano, ascetico.

Ora, a parte le considerazioni sul piano teorico, vediamo che in realtà né le pratiche ascetiche (né gli stati di inibizione che conducono ad un *modus vivendi* ascetico), né i comportamenti che denunciano particolari — o anormali — condizioni psichiche (né quelli determinati da tecniche estatiche tendenti al raggiungimento di tali condizioni), bastano a rivelare e a definire un qualsiasi fatto mistico. Per nessuno, infatti, sarà mistica quell'« ascesi » a cui è costretto presso tante comunità un soggetto, per le ragioni più diverse, sottoposto a interdizioni alimentari, sessuali, di vestiario, di residenza, ecc., come accade di solito alle vedove, a chi esercita una particolare attività, ai giovani nel corso delle iniziazioni tribali, alle mestruanti, a coloro che son caduti nell'« impuro », ecc. E così pure nessuno chiamerà mistica l'attività di uno sciamano soltanto perché esso opera in stato di *trance*. Né basta, ma neppure una effettiva concorrenza tra la componente ascetica e la componente psicotica nella determinazione di un fatto religioso è di per sé sufficiente a portare a livello mistico il fatto medesimo. Tale è il caso, assai frequente tra gli indigeni nord-americani, di quei giovani che per ottenere la maturità sono costretti a *rinunciare* temporaneamente al mondo (alla vita di relazione), a praticare temporaneamente una sorta di *ascetismo*, fino a che non hanno ottenuto una *visione illuminante* (la manifestazione di uno spirito) che condizionerà tutta la loro futura vita religiosa (lo spirito assumerà la veste di protettore e guida). Tutto ciò non è naturalmente misticismo, anche se sembra realizzarsi con le tecniche e i modi tipici del misticismo. Ora a tale giudizio non si può certamente giungere per le differenze di contenuto religioso tra l'esperienza dell'indigeno americano e quella di un mistico vero e proprio, sia occidentale che orientale, ché, se fosse il contenuto, per i suoi valori assoluti o metafisici, a dare i caratteri del misticismo ad una qualsiasi esperienza religiosa, come potremmo chiamare ugualmente mistici lo yogin indiano, il sufi musulmano e il santo cristiano

beatificato da visioni celestiali? Né vi si giunge ponendo l'accento sulla temporaneità dell'esperienza pseudo-mistica del giovane indigeno americano, che dovrebbe ridurla al rango di una semplice parentesi rituale. In effetti la vita futura di quel giovane sarà tutta improntata da quella prodigiosa esperienza, così come la vita di un mistico si adeguerà tutta alle sue visioni illuminanti, o anche ad una determinata visione ottenuta una sola volta e per sempre in seguito ad una specifica preparazione di carattere ascetico (ed eventualmente la continuazione dell'ascesi non è che la ripetizione del primo episodio, allo scopo di ottenere altre visioni, o, comunque, di mantenersi in contatto con quella sfera della sacralità sul cui piano le visioni si realizzano). In che differisce, dunque, l'esperienza pseudo-mistica del giovane indiano da una esperienza mistica vera e propria?

Se una simile impostazione del problema dovesse sembrare eccessivamente astratta, proviamo a considerare gli stessi fatti più da vicino. Prendiamo un caso concreto: ad es. la « ricerca degli spiriti » come è praticata presso gli Indiani dello Stretto di Puget (costa nord-occidentale degli Stati Uniti)[6]. Qui la temporaneità dell'esperienza pseudo-mistica è senza dubbio illusoria. Primo: perché il giovane che viene avviato alla ricerca di uno spirito dovrà poi rinunciare per sempre alla sua vita precedente (quella familiare, parassitaria), e dovrà affrontare una nuova vita in cui egli, anche se di fatto si appoggia sui vincoli familiari e tribali, è tuttavia considerato *solo* e poggiante sull'esclusiva solidarietà stabilita con uno o più spiriti protettori. Persino le relazioni tra un individuo e l'altro sono demandate al piano degli spiriti e alle loro particolari relazioni, tanto che, ad es., l'aiuto che un soggetto può dare ad altri (nella pesca, nella caccia, nella fabbricazione di uten-

[6] Snohomish, Snuqualmi, Nisqually. Seguiremo la relazione di H. Haeberlin - E. Günther, *The Indians of Puget Sound*, « Univers. of Washington Publications in Anthropol. », vol. 4 (1930), n. 1, ristampata separatamente in Seattle, 1952. Le pagine sull'argomento: 45 sg., 48 sg., 67 sgg.

sili, ecc.) è semplicemente l'apporto di un « suo » spirito richiesto ed apprezzato nella specifica occasione. Tanto che gli spiriti ritenuti « maggiorenti » nella società degli spiriti sono l'unica giustificazione della condizione di « maggiorenti » nella società umana: ad essi e non alle capacità dei singoli soggetti risale la posizione sociale da questi conquistata. Tanto che chi occupa per ereditarietà una posizione eminente nella società umana ha diritto ad uno spirito « maggiorente »: egli viene avviato alla ricerca esclusiva di uno spirito di tal sorta, quando è giunto all'età giusta, e la ricerca è facilitata dallo stesso spirito il quale, per la sua posizione, possiede molti servi e li manda incontro al giovane privilegiato; così che viene attribuita allo spirito, o alla pseudo-mistica relazione con uno spirito, anche la posizione sociale acquisita per nascita. Tanto che persino il rapporto tra genitori e figli si riduce, come realtà religiosa e quindi assoluta, alla possibilità di ereditare uno o più spiriti dai propri genitori. Ma seguiamo un tema più crudo nella differenziazione del soggetto in seguito all'incontro con lo spirito: prima il suo vivere è sostanzialmente il mangiare (quanto gli offre la famiglia), poi diventa un operare come vuole lo spirito acquisito, ed è di secondaria importanza, sul piano religioso, che tra le varie attività condizionate dallo spirito vi sia anche la ricerca del cibo. Così vediamo che il digiuno rituale, il quale fa parte dei mezzi con cui si acquista uno spirito, può diventare simbolo e prolungamento del digiuno-minaccia mediante il quale la famiglia costringe il giovane alla ricerca dello spirito (accade proprio ciò: la famiglia taglia i viveri al giovane quando è per lui giunto il tempo di procurarsi uno spirito), e al contempo simbolo e anticipazione del digiuno-rischio futuro, a cui può sottrarlo soltanto la capacità e la volontà di procurargli cibo da parte dello spirito protettore (certi spiriti, poi, possono anche imporre tabu alimentari). Si tratta insomma, a voler seguire il tema del digiuno, di una formale ascesi che interrompe e ritratta una vita naturale in cui il soggetto si preoccupa solo di nutrirsi e di vegetare, per dare inizio ad una vita culturale in cui il soggetto deve tener conto anzitutto degli spiriti con

cui è in relazione e poi, se essi e come essi glielo consentono, anche mangiare. Il secondo motivo che ci impedirebbe comunque di ridurre l'esperienza pseudo-mistica degli Indiani dello Stretto di Puget, per una malintesa « temporaneità », al rango di un semplice rito di pubertà, è che anche le persone adulte, in qualsiasi momento della loro vita, possono (o si trovano a dover) ricercare uno spirito protettore; conseguita la qual cosa, la loro vita sarà completamente cambiata per doversi essa completamente adeguare a questo fatto nuovo. E naturalmente la ricerca avviene, come per i giovani, mediante la rinuncia alla vita di relazione, con isolamento, digiuni, bagni freddi e altre pratiche mortificanti: si ha insomma un'ascesi e una visione rivelatrice, che rendono tale esperienza formalmente analoga ad un vero e proprio processo mistico.

Riprendiamo ora la domanda: perché il tipo di esperienza descritto sopra va considerato pseudo-mistico e non propriamente mistico? Abbandonando le analogie formali — che dunque non bastano a rivelare un fatto mistico — dobbiamo far ricorso alle differenze funzionali, accostando finalmente il fenomeno per la sua struttura dinamica. All'esperienza pseudo-mistica del tipo descritto sopra manca la funzione salvifica, manca il concetto di *salvezza assoluta,* che invece è tipico dell'esperienza mistica. Quell'esperienza pseudo-mistica procura soltanto una *salvezza relativa*: mediante il rapporto con uno o più spiriti vi si acquista la capacità di procurarsi cibo, di formarsi una famiglia, di conquistare o mantenere una posizione di privilegio in seno alla comunità, persino — non è un caso immaginario, ma regolarmente riferito — di « essere trattato bene dai bianchi » (e questo mi pare il massimo di astrazione concettuale e di assolutizzazione ottenuto ad un tale livello). In effetti l'indigeno nord-americano da che cosa chiede di essere salvato? Diremmo con una formula: *dal non poter vivere una vita umana.* Quale è invece la salvezza assoluta dei mistici? Potremmo rispondere, comparativamente, con la formula antitetica: è la salvezza *dal dover vivere da uomini* (anziché da « santi » o « illuminati »).

Altri due schemi quasi in funzione di corollari, potrebbero essere i seguenti. Primo: il modo di entrare in rapporto con l'alterità per abbandono dell'« impedimento » umano è uguale sia per lo pseudo-mistico americano che per il vero mistico, ma ciò che per il primo è appunto un « modo » e tale resta, per il secondo diventa addirittura il « fine ». Secondo: da un lato la società, ossia l'espressione più propriamente storica e concreta del concetto di umanità, comprende istituzionalmente, suggerisce e, anzi, prescrive il comportamento pseudo-mistico, mentre dall'altro il vero mistico, tendente a superare la condizione umana o il mondano, ugualmente espresso da una data società, non solo non trova istituzioni che lo guidino, ma è anzi costretto a porsi contro la società stessa e le istituzioni che la sorreggono. Onde un mistico è sovente anche un riformatore.

3. Un mezzo o modo di realizzazione di fatti mistici, che nel paragrafo precedente abbiamo creduto di aggregare sbrigativamente ai comportamenti psichicamente anormali, merita forse un discorso a parte. Voglio dire dell'anormalità raggiunta a mezzo di una droga, nel qual caso essendo la droga il mezzo e l'anormalità il fine, quest'ultima parrebbe prestarsi difficilmente a diventare a sua volta mezzo d'espressione del vero e proprio fatto mistico. Tanto che l'uso rituale di droghe (o di bevande inebrianti) è stato spesso, oltre che confuso col fenomeno mistico, addirittura assunto come sua spiegazione e giustificazione prima se non unica. Per dimostrare come una simile valutazione sia distorta e comunque inadeguata dal punto di vista strettamente storico-religioso, ci faremo guidare sull'argomento da un caso istruttivo per più di un punto.

Il cosiddetto peiotismo è, come si sa, una recente formazione religiosa sorta e diffusasi, a partire dagli anni 1870-85, tra gli Indiani viventi nelle riserve americane dell'Oklahoma (il centro genetico), dell'Arizona, del Wisconsin, dell'Utah, del Colorado e del Nevada. Il rito centrale di questa formazione, quello che le dà il nome, è la consumazione del peiote (*peyotl*

o *mescal*); il peiote è una pianta che contiene alcuni alcaloidi, tra cui la mescalina, e pertanto procura in chi l'ingerisce allucinazioni visive e auditive. Evidentemente attratto dalla non comune esperienza dei « mangiatori di *mescal* », il noto scrittore e saggista A. Huxley ha voluto provare su di sé gli effetti della mescalina (che, tra l'altro, non comporta il rischio dell'assuefazione e della tossicomania). Dall'esperimento è nato un libro, *The Doors of Perception* (London, 1954), nel quale Huxley, oltre a descrivere le sue impressioni, dà forma ad una specie di teoria generale sul misticismo: muovendo dai « mangiatori di *mescal* », in altre parole, giunge a ridurre ogni esperienza mistica, nelle sue origini, all'uso di droghe e ai « paradisi artificiali » che esse producono. Ad ogni modo quali che siano le sue conclusioni — c'è da ricordare anche che egli alla mescalina attribuisce *positivamente* l'effetto di acuire oltre misura i sensi — quel che qui ci interessa è che abbia, senza nessuno scrupolo, intesa per mistica l'esperienza dei peiotisti, e per giunta l'abbia addirittura assunta a prototipo del fenomeno mistico.

Contro Huxley interviene un illustre orientalista, R. C. Zaehner, con un'opera sistematica sul misticismo, intitolata *Mysticism Sacred and Profane* (Oxford, 1957) [7]. Zaehner confuta la visione a-storica di Huxley, e cercando di mettere ordine nei fatti compresi comunemente nel calderone del mistico, distingue tra misticismo « naturale » e misticismo « religioso ». Alla prima categoria apparterrebbero gli episodi mistici che si esauriscono nel raggiungimento di un « paradiso artificiale » mediante l'uso di bevande inebrianti, droghe e

[7] Zaehner più che mosso da interessi scientifici — ma indubbiamente anche da questi dato che il titolo ufficiale del suo insegnamento all'Università di Oxford è di *Eastern Religions and Ethics* e non c'è bisogno di rilevare l'importanza del misticismo orientale — vuole apparire nella sua veste di cattolico militante che è costretto a raccogliere la sfida di un miscredente, stando a quel che egli stesso dice facendo la genesi della sua polemica con Huxley nella introduzione (pp. XI e XV).

tecniche estatiche; alla seconda apparterrebbero le manifestazioni mistiche delle religioni storiche. Quanto a queste ultime, poi, non potendosi contenere in un'unica categoria — infatti a questo livello alle pure sensazioni subentrano contenuti dottrinari che necessariamente distinguono una religione dall'altra — andrebbero distinte in « monistiche » e « teistiche », rispondendo le prime alla tradizione monista dell'induismo-buddhismo e le seconde alla tradizione teista del cristianesimo-islamismo. Naturalmente non mancano le eccezioni che confermano la regola. Così nell'ambito delle singole religioni storiche vi possono essere cadute nel misticismo naturale. Egli dice (p. 200), muovendo dal caso del tardo sufismo affermante che ogni estasi è di per sé divina, che in tal modo si finisce per identificare Dio con la Natura, e siccome « in Natura non vi è né morale né carità e neppure la semplice onestà ... Dio allora è ridotto alla somma di tutti gli impulsi naturali, nei quali i termini " bene " e " male " non hanno significato ... un dio sub-umano, un dio buono per le bestie e non per le creature razionali »; e appunto ad una simile esperienza di dio si attaglierebbe la definizione di Huxley « trascendenza all'ingiù » (*downward transcendence*) che non dovrebbe invece riguardare l'autentico misticismo religioso. E circa le eccezioni alla tradizione monistica e a quella teistica dice (pp. 204 sgg.) che anche l'induismo può avere i suoi teisti (ad es. il *Bhagavad-Gītā*) come il cristianesimo ha i suoi monisti (ad es. Meister Eckhart), ma si tratta di episodi di eterodossia che non infirmano il contenuto sostanzialmente monistico della tradizione induista né quello sostanzialmente teistico della tradizione cristiana.

Torniamo all'argomento peiotismo. L'esperienza del peiotista rientrerebbe, stando a Zaehner, fra i casi del misticismo naturale? O, essendo innegabilmente una esperienza religiosa, dovrebbe essere considerato misticismo religioso? In effetti Zaehner, condotto da Huxley a puntare tutta la sua attenzione sulla mescalina, sembra aver dimenticato il peiotismo. Cercheremo noi, sforzandoci di interpretare correttamente le
26 sue tesi, di colmare la lacuna. Diremo anzitutto: le allucina-

zioni prodotte dalla mescalina in A. Huxley costituiscono una esperienza di mistica naturale, mentre quelle prodotte dal peiote in un peiotista sono misticismo religioso; e così dicendo non solo ci sembra di seguire abbastanza fedelmente Zaehner, ma puntualizziamo ancora una volta la distinzione per noi essenziale tra mezzo d'espressione di un fatto mistico e il fatto mistico vero e proprio. Potremmo poi, e questa volta soltanto per seguire Zaehner, avventurarci in una ulteriore definizione del peiotismo, inteso come misticismo religioso, inquadrandolo in uno dei due indirizzi, il « monista » o il « teista »: si tratta indubbiamente di una tendenza teistica, in quanto, come è detto nell'atto di fondazione della Chiesa Peiotista (la *Native American Church*), l'intento di questa è di « coltivare e promuovere, tra coloro che credono nel Dio Onnipotente e seguono i costumi tradizionali delle tribù indiane, il culto di un Padre Celeste; di sviluppare altresì le virtù morali, cioè sobrietà, zelo nell'azione, carità, rettitudine, reciproco rispetto, fratellanza e unione fra i membri delle varie tribù indiane degli Stati Uniti d'America: tutto ciò mediante l'impiego sacramentale del peiote » [8].

Che senso ha tutto questo? Non è una semplificazione classificatoria? Cosicché semplificando ancora, ma questa volta in sede metodologica, diremmo: la mescalina non basta di per sé a « far religione », e perciò lo storico delle religioni può ignorare il cosiddetto misticismo naturale e considerare come misticismo *tout court* quello che Zaehner chiama « religioso ». Ma la semplificazione classificatoria di Zaehner dimentica che l'uso rituale del peiote fu già nella religione di certe popolazioni nord-americane prima che esso diventasse il « sacramento » di quella formazione religiosa che va sotto il nome di peiotismo: e come parlare, in questo caso di misticismo? o, peggio, di misticismo teistico? Forse si dovrebbe parlare di misticismo naturale per indicare il fenomeno prima che sorgesse la religione peiotista; questo vorrebbe appunto

[8] Traduzione in V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960, p. 90.

Zaehner, ma ci chiediamo: come definire, sia pure convenzionalmente, « naturale » un fatto, come l'uso del peiote in religioni pre-peiotiste, quando esso appare culturalmente integrato proprio da quelle religioni? Non era « misticismo naturale », preferiremmo dire allora noi; non era misticismo e basta. Era invece un altro fatto sempre di carattere religioso: era, a quanto pare, « un culto con carattere tipicamente medicinale-terapeutico »; si chiedeva al peiote, in questa fase della sua storia, una salvezza relativa, una salvezza mondana, se, come pare, era usato « come ingrediente rituale per guarire da malattie, per reprimere fame e fatica, per proteggersi (il peiote era usato anche come amuleto) contro pericoli » [9]. Ancora una volta, insomma, dovremmo distinguere tra questo tipo di salvezza, che abbiamo chiamato « relativa », e la salvezza « assoluta » cercata dai mistici: alla richiesta di una salvezza assoluta a mezzo del culto del peiote si giungerà soltanto nella seconda fase della sua storia, quella « peiotista » [10]. E sarà questa distinzione e non il peiote di per sé a darci un'idea del reale fatto mistico, almeno a voler restar fermi agli specifici interessi storico-religiosi. Ma vi sono certamente altri interessi, estranei alla storia delle religioni, che tuttavia non basta respingere in nome di astratti principi metodologici. Sono tali da richiedere una chiara definizione perché poi i loro esiti non riemergano nelle forme più disparate a creare equivoci e confusioni. Vediamo ora di analizzare due fatti, sempre pertinenti al caso peiote, che ci sembra di aver trascurato.

a) A. Huxley non è certamente un isolato, né sono propriamente personali le sue illazioni tratte dall'incontro con la mescalina, né egli a questo tipo di esperienza si è accostato

[9] LANTERNARI, *o.c.*, pp. 70 sg.

[10] In questa fase l'esperienza estatica procurata dal peiote diviene la *via del bene* in senso assoluto, tanto che si può affermare che « quando tutti avremo mangiato il peiote, tutto accadrà secondo il volere di Dio » (LANTERNARI, *o.c.*, p. 71). C'è dunque la rinuncia mistica alla volontà umana e personale in favore della volontà divina e universale.

per caso, come si potrebbe credere non essendo un rappresentante ufficiale della disciplina storico-religiosa [11]. Come rileva parzialmente lo stesso Zaehner (p. XII), egli con quell'esperienza e con le conclusioni che ne ha tratte « ha portato alle sue logiche conseguenze l'opinione comune » che riduce il misticismo a puro fatto psichico, sia nell'accezione religiosamente impegnata di un eccezionale « trasporto dell'anima », sia nell'accezione obbiettivamente scientifica di uno stato biopsichico anormale. In altri termini A. Huxley nel nostro caso può rappresentare l'incontro dello « psichismo » religioso con lo « psicologismo » scientifico, e quindi, anche se si supera Huxley con argomentazioni d'ordine storico, e insieme a lui entrambe queste correnti che non hanno a che fare con la ricerca storica, rimane, insuperata, la questione se il misticismo, come fenomeno storico-religioso, sia accostabile prescindendo dalla « personalità » dei singoli mistici, o se, in caso contrario, lo storico debba limitarsi alla ricostruzione della loro storia « personale ».

b) Portando alle estreme conseguenze la posizione di un Huxley potremmo dire con Zaehner (pp. XII sg.): « La mescalina è in medicina usata per produrre artificialmente uno stato simile alla schizofrenia, più precisamente alla fase maniaca di una psicosi maniaco-depressiva. Deve seguire quindi che ... l'esperienza mistica oltre a poter essere ottenuta artificialmente mediante l'ingestione di droghe è pure presente naturalmente nei maniaci. Onde viene di necessità che la visione di un santo mistico sia la stessa e identica cosa dell'allucinazione di un lunatico ». Ora d'accordo che tale estrema illazione può essere anche essa superata con argomenti d'or-

[11] I suoi interessi per i fatti mistici non sono restringibili a questo episodio: celebre è ad es. la sua interpretazione e ricostruzione di un caso di equivoco misticismo cristiano, data con *The Devils of Loudun*, London 1952; anzi può persino capitare di vederlo citato come autorità (sulla danza rituale come fonte di misticismo) a proposito del menadismo greco: v. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, p. 271.

dine storico — come di fatto la supera Zaehner col suo libro — riducendo l'uso di droghe a fatto « naturale » come la follia, e distinguendone l'esperienza mistica quale fatto « culturale »; ma con ciò non si esaurisce la questione dei rapporti tra psicosi indotta, psicosi patologica e misticismo, i quali rapporti indubbiamente permangono anche se si dimostra che non sono di natura genetica, o di causa ed effetto, come certo razionalismo positivistico vorrebbe. Una simile questione potrebbe anche essere espressa dalle seguenti domande: come *una* (non *la*) religione considera le psicosi di entrambi generi, e di per sé e rispetto ad eventuali fatti mistici che le sono propri? Le psicosi di entrambi i generi s'impongono per linee esterne e in modo eccezionale ad *una* religione, modificandola nella sua essenza, tanto da diventare se non causa almeno « modello » di manifestazioni mistiche operanti in antitesi al « dato » religioso, o sono da essa semplicemente e organicamente integrate come tante altre realtà naturali (per es.: i sogni, la morte, le nascite, ecc.)?

Ora, come sintesi delle questioni poste ai punti *a*) e *b*) ci chiederemo: è il misticismo riducibile all'improvvisa e imprevedibile insorgenza di determinate « personalità », la cui azione in quanto « personale », ossia a-storica, può benissimo nascere da psicosi patologica o, il che per noi è lo stesso, da tossicomania in senso lato? oppure le « personalità » dominate da psicosi indotte o patologiche, così come, a maggior ragione, le autentiche « personalità » mistiche, sono da considerare storicamente condizionate, e pertanto non solo non avrebbe senso risolvere un'esperienza mistica in una esperienza psicotica, ma non si potrebbe neppure delineare un fatto mistico fondandosi su una o più « personalità » mistiche? Si capisce facilmente che se delle due alternative scegliamo come « vera » la prima, non solo non potremmo parlare di misticismo a proposito dei misteri eleusini (tanto per ricordare il nostro dubbio iniziale), ma tutto il misticismo greco si ridurrebbe alle vicende personali di « santoni » leggendari o semileggendari, tipo Melampo, Abaris, Aristea, ecc. E costoro potrebbero sì lasciarci « intravedere un tipo più frequente,

una classe numerosa » [12], potrebbero persino farci pensare ad un vasto settore della grecità muoventesi attorno ad essi, ma quando andiamo a stringere ci troviamo nell'impossibilità di parlare con un certo margine di sicurezza di misticismo, sia per quanto concerne quei « santoni » i quali appaiono piuttosto nelle vesti di sciamani, indovini, guaritori, ecc., sia per quanto concerne il loro eventuale pubblico che ad essi ricorreva, a quanto pare, per avere responsi e cure. Insomma né questi « santoni » né il loro pubblico ci sembra che possano essere presi in considerazione quale componente fondamentale della religione greca, come lo sono invece i misteri eleusini; a meno che non li si voglia convenzionalmente comprendere (e di solito lo sono) in quell'altra componente, altrettanto fondamentale, che va sotto il nome di orfismo. Ma in tal caso ecco che il fenomeno storico a cui si dà il nome di orfismo viene a proporsi trascendendo la personalità degli eventuali e convenzionali « santoni » orfici. È perciò che in questo approccio al misticismo greco sono state scelte proprio quelle due fondamentali componenti della religione greca che sono i misteri e l'orfismo; e in questa scelta è evidentemente compresa e data per scontata la scelta metodologica della seconda tra le due alternative sopra proposte. Non come una « verità assoluta », si capisce, ma come una ragionevole convenzione per poter definire in qualche modo (qui in modo storico) certe realtà che negli studi scientifici sembrano destinate a sfuggire alla storia per rifugiarsi nella psicologia, e a sfuggire alla psicologia per rifugiarsi nella metafisica, salvo poi a far ritorno alla storiografia confondendo e dissolvendo persino i limiti che questa si è dati come disciplina scientifica. D'altra parte insistiamo sul carattere alternativo che attribuiamo alla nostra convenzione, così che ad ogni passo non debba rispuntare fuori quel che abbiamo una volta per sempre ricacciato nell'altra alternativa. Ciò però quando finalmente tratteremo del misticismo greco; qui, ancora in sede di appunti

[12] R. Pettazzoni, *La religione della Grecia antica fino ad Alessandro*², Torino 1953, p. 105.

fenomenologici, vale la pena di saggiare le due alternative sul complesso del peiotismo, che continueremo ad usare in funzione esemplificativa.

Il misticismo dei « mangiatori di peiote » è tale che per esso si può prescindere dalla personalità dei singoli peiotisti. Non serve neppure fare una distinzione pregiudiziale tra maestri-profeti del peiotismo e semplici adepti. Ecco alcune utili osservazioni di V. Lanternari [13] al riguardo. « Sebbene le figure dei profeti si diversifichino tra loro per certi caratteri individuali, non possono essere isolate artificialmente — senza fraintenderle — dalla realtà culturale che fa loro da comune sfondo » (p. 87). « Né si deve credere che fosse sempre indispensabile l'intervento di forti personalità profetiche. Anzi l'adesione alla nuova religione nella maggior parte dei casi e secondo gli scarni dati pervenutici, procedette per un più o meno anonimo processo di diffusione da gruppi già convertiti, senza cooperazione di personalità profetiche degne di rilievo, ad opera di semplici portatori intermediari, dei quali sia per noi che per gli indiani non resta altro che il nome » (p. 88). « Eppure ciò non influì sul vigore e l'entusiasmo delle adesioni. La qualcosa dimostra che il fattore individuale legato all'azione di uomini-guida ha un rilievo relativamente scarso, nello sviluppo del Peiotismo, rispetto a fattori di diverso ordine — culturale, sociale e comunque collettivo —: fattori certo particolarmente urgenti, se così rapida fu la diffusione della nuova religione » (p. 88).

Aggiungiamo poi che nel caso dei maestri-profeti non si tratta neppur sempre di figure come quella di John Wilson, il primo degli apostoli peiotisti a noi noto, il quale può essere definito « temperamento religiosamente sensibile e mistico » (p. 73), ma si possono anche incontrare tipi come quel Ben Lancaster in cui « tutto lascia intravedere la figura di un opportunista scaltro e smaliziato, intraprendente e ambizioso, che portò il suo orientamento venale e la sua pratica di com-

[13] Fino alla fine del paragrafo citeremo LANTERNARI, *o.c.* (in nota 8), semplicemente mettendo in parentesi il numero della pagina.

mercio nelle cose religiose » (p. 86). « Il fatto », poi, « che il proselitismo di Ben Lancaster ebbe una fortuna apparentemente immeritata, e non minore comunque a quella di Wilson e di Elk Hair (così diversi moralmente da lui), denuncia l'esistenza di un notevole problema storico: il Peiotismo doveva rispondere ad esigenze culturali largamente sentite e diffuse, per discutibile che fosse in taluni dei suoi promotori la buona fede religiosa » (p. 87). Insomma, perché un movimento mistico come il peiotista possa vivere e diffondersi non c'è bisogno di eccezionali personalità che se ne facciano portatori; quando poi si trovano tali personalità — e la presenza di forti personalità non si limita certamente al solo settore misticismo nella storia umana — non c'è neppure bisogno che siano religiosamente dotate per sortire effetti positivi, non c'è neppure bisogno che abbiano una reale vocazione mistica, ma possono essere addirittura profittatori ed arrivisti. Figuriamosi dunque a che si arriverebbe col ridurre un fatto mistico alla esclusiva o anche determinante esperienza personale [14].

« In conclusione », dice ancora Lanternari, « chi pone un eccessivo accento sul fattore dell'interesse personale, obliterando o sottovalutando il fattore sociale e religioso, dà del Peiotismo una valutazione inadeguata ... Quanto al nostro punto di vista, noi ravvisiamo un rapporto dialettico tra individuo e società, fra utilitarismo e religione, fra sacro e profano. I fattori individualistici, familiari, psicologici sono certo importanti poiché concorrono a spiegare differenziati atteggiamenti, entro un medesimo gruppo, di individui o di parti-

[14] Qui — è bene ricordare — si sta saggiando la tesi della « personalità mistica » come fattore creativo determinante, se non esclusivo, del fatto mistico. Quanto poi alla utilizzazione dell'azione mistica di queste personalità nella ricostruzione del fatto mistico, il discorso cambia: la loro vita (o si farebbe meglio a dire: l'interpretazione che della loro vita si danno o viene data dai seguaci) diventa un documento del fatto mistico, così come lo sono le eventuali elaborazioni teoriche o dottrinarie che essi, nel ruolo che hanno assunto, son « delegati » ad esprimere per conto di tutti gli altri (anche della intera umanità).

colari settori di persone, che accettano con scarso entusiasmo, o addirittura respingono il Peiotismo quando altri loro simili vi aderiscono. Ma a sua volta il fattore sociale-culturale ha un ruolo preliminare e preponderante nella genesi stessa, nello sviluppo, nell'accettazione su larga scala del culto in questione: specialmente considerato in rapporto a un preciso e particolare momento storico » (p. 87). Utilizzando queste osservazioni in sede di una definizione storico-religiosa del fenomeno mistico, diremo: il misticismo si presenta come *alternativa* in una determinata società religiosa, così che si fa possibile per alcuni soggetti lo *scegliere* la via « anormale » del misticismo, anziché percorrere la via religiosa « normale » o resa « obbiettiva » da quella società. Spetterebbe perciò allo storico delle religioni stabilire non tanto perché questo o quell'individuo abbia fatto una tale scelta, quanto come tale scelta abbia potuto proporsi e sia stata proposta in seno ad una determinata società religiosa.

Quanto, poi, alla psicosi (qui, trattandosi di mescalina, psicosi indotta) come fattore creativo e addirittura giustificativo del peiotismo, una volta superate le possibilità documentarie dei singoli praticanti, che cosa rimane? Ma se ci fosse ancora bisogno di ribadire che la mescalina « non fa religione » rifacciamoci alla storia del peiote. La conoscenza del peiote e dei suoi effetti presso alcune popolazioni dell'America settentrionale si perde nella notte dei tempi, mentre il misticismo peiotista è recente. La psicosi indotta, e non solo a mezzo della mescalina ma anche di altri inebrianti (per es.: erba viperina, *datura*, tabacco, *cohoba*, ecc.) o di tecniche estatiche in senso lato, come del resto la psicosi patologica, nell'area nord-americana è stata culturalmente integrata (e perciò sottratta alla sua azione « naturale » e tradizionalmente usata) nello sciamanismo e in genere nei rapporti rituali con gli spiriti; non si vede dunque come da essa e per essa — ossia per la sola azione « naturale » — potesse nascere il misticismo peiotista. Il peiotismo nasce invece — e la trattazione di V. Lanternari lo dimostra sufficientemente — come protesta indigena alla opprimente civiltà occidentale. È una protesta

che non si traduce in un irredentismo armato, come era accaduto prima con altri movimenti nativisti (per es. la *Ghost Dance*) nei quali gli indigeni non solo « trovavano un bastione difensivo contro gli effetti demoralizzanti dell'urto europeo » ma anche incitamento e spinta a « moti disperati di rivolta e di indipendenza contro gli stranieri piombati avidamente su quelle terre da sfruttare » (p. 67). All'irredentismo e alla resistenza ai bianchi per mezzo delle proprie tradizioni tribali subentra, con il complesso peiotista, la via del misticismo. Il quadro storico in cui si produce questo fatto nuovo può essere sintetizzato con le generali e ripetute frustrazioni sino all'ultima, e apparentemente definitiva, costituita dalla costrizione alla vita delle riserve. Così che l'« obbiettivo », inteso come *dato* e non *voluto*, a questo punto non è più la sola civiltà bianca (o l'insieme dei bianchi) contro la quale si poteva benissimo lottare come contro un qualsiasi pericolo dall'esterno, ma diventa la nuova civiltà americana comprendente europei e indiani con un'unica e comune tradizione, quella che fa degli uni i vincitori e i forti, e degli altri gli sconfitti e i deboli, e con un'unica e comune religione, il cristianesimo che ha rivelato come le antiche religioni etniche fossero « false e bugiarde ». Tale essendo la situazione obbiettiva (religiosamente intesa come « ordine del mondo »), ed in essa essendovi compresi gli indiani come altrettanti « oggetti » (non l'avevano voluta loro), l'unica salvezza possibile per questi diventa l'« evasione dalla realtà », una realtà rimasta inaccettabile anche se inoppugnabile. Il misticismo peiotista, pertanto, non ripropone le antiche realtà, rivelatesi non-reali, vane e soprattutto dannose in quanto han condotto alla realizzazione del mondo attuale; anzi le combatte giacché per esso « il passato, la tradizione, si configurano come momento negativo ed opposto, come fase di mera ignoranza » (p. 80). Ma insieme alla rinnegazione del passato si ha la non accettazione del presente. Sbaglieremmo dunque se nel sincretismo, o pseudo-sincretismo, peiotista volessimo vedere una specie di combinazione e manipolazione di elementi delle religioni locali pre-cristiane insieme ad elementi propri del cristiane-

simo; ed è proprio uno sbaglio del genere che ha reso possibile la confusione dell'uso mistico (recente) del peiote con l'uso magico-terapeutico (antico), riducendo l'esperienza mistica agli effetti di questa pianta. Dovremmo invece dire: il peiotismo *si muove nel cristianesimo* — come un qualsiasi movimento mistico cristiano —, in quanto il cristianesimo è parte integrante di quella realtà dalla quale esso vuole evadere; e per far ciò si serve di un *mezzo* pre-cristiano, quale è il peiote, che non essendogli offerto dal cristianesimo gli dà garanzia di evasione. È stato scelto il peiote per motivi puramente contingenti che possono non interessare lo storico delle religioni, ma poteva essere assunto allo scopo un qualsiasi altro inebriante noto, così come una qualsiasi tecnica estatica tradizionale. Quello che lo storico delle religioni deve rilevare è come il mezzo prescelto dovesse essere tradizionalmente inteso adatto ad interrompere l'ordine vigente in occasione di una qualsiasi crisi, per poterlo poi restaurare « reintegrato » (= senza più crisi), « rinnovato » (= senza più le cause della crisi), « rinvigorito » (= tale da resistere a crisi), eppur sempre uguale; si sta parlando di un comune rito di reintegrazione e più precisamente della fase iniziale, quella della « mortificazione », che si rileva solitamente tra le componenti del rito. Adesso, però, al peiote, nella sua nuova funzione, si chiede non più una rottura temporanea e rituale dell'ordine, ma una rottura definitiva e assoluta, così che l'esperienza estatica che prima era una parentesi nella vita normale (era « mortificazione » e « immersione nel sacro »), diventa ora l'alternativa unica e definitiva alla vita normale, cioè un altro modo di sussistere pur cessando di « vivere » (= vivere normalmente) senza dover ricorrere alla morte che è la sola alternativa naturale alla vita. Altre alienazioni possibili sarebbero l'ubriachezza profana e la follia (questa riducibile anche a follia suicida ed omicida, ossia avente come termine la morte, la sola concreta antitesi alla vita), e non è a caso che la conversione al peiotismo faccia superare entrambe queste situazioni di partenza, come è accaduto, ad
 es. al peiotista John Rave, già alcoolizzato e sofferente di

manie omicide (p. 78 sg.). Il culto del peiote, insomma, permette di vivere un'*altra* vita, a fondamento della quale si può assumere l'esperienza mistica, non più eccezionale ma normale, non più rituale ma etica, non più « mortificatrice » ma « vivificatrice ».

Da un altro punto di vista si può dire, al riguardo, con Lanternari: « La religione medico-magica del peiote, adeguandosi alle nuove esigenze culturali, e per fronteggiare la catastrofe che incombe sulle comunità, si configura ormai come *religione di salvezza.* Il tema della guarigione si amplifica in un *tema soteriologico.* Il peiote salverà i proseliti della nuova religione dall'annullamento come entità storiche e umane » (pp. 108, sg.).

4. Un altro rischio nello studio dei singoli misticismi — e nel caso particolare della religione greca, ossia di una religione non « moderna », è addirittura un ostacolo pregiudiziale — è quello di farsi fuorviare da definizioni che, volendo essere scientificamente obbiettive, si servono sì della comparazione (che poi appare limitata alle religioni « moderne »), ma finiscono per trascurare le concrete realtà storiche da cui han preso le mosse, a tutto vantaggio di formule schiettamente speculative. Portiamo ad esempio una di siffatte definizioni, anche perché mette, del resto acutamente, al centro dell'esperienza mistica quell'assoluto di cui noi stessi abbiamo fatto uso nelle pagine precedenti parlando di « salvezza assoluta ». Ci servirà dunque anche per chiarire, se ce ne fosse bisogno, che cosa intendevamo noi per « assoluto ».

« Fatta astrazione dal suo carattere intrinsecamente naturale o sovrannaturale, definiremo mistica l'esperienza giovevole d'un assoluto. Non diciamo l'Assoluto: infatti Dio sarebbe questo assoluto e l'esperienza sarebbe allora necessariamente sovrannaturale. Non diciamo nemmeno l'assoluto, perché la mistica naturale può accettare come suo termine l'esistenza di un'anima presa in senso assoluto. Allora che bisogna intendere qui per assoluto? Semplicemente l'affermazione esistenziale di una non-relatività fondamentale. Ricercare questo

assoluto si riduce ad un ripiegarsi nella pura interiorità del Sé, in modo da rendere inutile o vana ogni relazione di alterità »[15].

Mi sembra che questa definizione stia ai concreti fatti mistici come il termine « assoluto » sta al suo etimo latino *absolutus*. *Absolutus* indicava « ciò che *è stato* sciolto », mentre « assoluto » indica « ciò che *è* sciolto da ogni relazione » ossia, nel linguaggio filosofico, « ciò che *è* (non: è diventato!) in sé e per sé senza dipendenza o relazione ». Così il fatto mistico si realizza nello scioglimento da ogni (ma faremmo meglio a dire prudentemente: da qualche) relazione, e non nella ricerca di ciò che è sciolto da ogni relazione: nel primo caso si ha un vero fatto religioso, mentre nel secondo si avrebbe piuttosto un fatto speculativo (e per giunta: nell'ambito della speculazione occidentale, dove ha senso pieno la distinzione tra religione e filosofia). Non basta che lo stesso teorico ritorni sui suoi passi per assicurarci che « questo assoluto è oggetto di esperienza, non di pensiero concettuale » e che « si tratta di una esperienza giovevole che si ferma e poggia su sé stessa » (p. 12). In verità questo assoluto si presenta proprio come una sistemazione speculativa *a-posteriori* di quell'esperienza religiosa, e la possibilità di un « ripensamento » di quell'esperienza, che esso denuncia, dimostra al contempo che l'esperienza stessa non finisce in sé ma si prolunga nella speculazione e dunque, a maggior ragione, nella religione come fonte di miti, di dottrine, di riti, e persino di morale. Ora quel che a noi interessa è che il contenuto teorico-dottrinale derivato dall'esperienza mistica non vada confuso con l'esperienza stessa come fatto religioso. Altrimenti si giungerebbe a formule generali sul tipo di quella che abbiam visto proporre dallo Zaehner: misticismo teista e misticismo monista, cospetto ai quali esperienze come la peiotista non avrebbero alcuna ragione d'essere considerate mistiche. E, per quanto ci riguarda più da vicino, forse neppure le espe-

[15] Olivier Lacombe, citato (inedito) e seguìto da L. GARDET, *Thèmes et textes mystiques*, Paris 1958, p. 11.

rienze eleusine o genericamente « orfiche » della religione greca.

Siamo semmai d'accordo sul misticismo che vuol « rendere inutile o vana ogni relazione di alterità ». Qui c'è infatti azione e creatività religiosa. E tuttavia va precisato che il nostro accordo finisce quando questa azione vanificatrice di una realtà (inaccettabile) che pone limiti invalicabili tra uomo e alterità nelle sue diverse raffigurazioni religiose, si vuol tradurre universalmente in una valutazione nuova della dimensione interiore o, come parrebbe, in una sopravvalutazione di sé. Questo potrebbe essere un modo concreto per invalidare le preesistenti relazioni con l'alterità (o per portare l'uomo nell'alterità mentre prima vi si trovava soltanto al cospetto), ma non è certamente il solo modo. C'è anche un modo opposto che è quello dell'annullamento di sé [16]. Né sono i soli due modi: serve allo scopo anche il rapporto personale e devozionale del soggetto con una qualsiasi rappresentazione dell'alterità, come accade, ad es., nella devozione induista (*bhakti*) che lega il soggetto ad un dio personale e il resto diventa quasi profano. Come dunque farsene un criterio di ricerca nell'approccio al misticismo greco? Anche in questo caso mi pare che si cada nella solita confusione tra mezzi del misticismo e fenomeno mistico: non sono più i mezzi « materiali », come le droghe di cui si è parlato in precedenza, ma sono certi tipici comportamenti e atteggiamenti quali la « ricerca di una dimensione interiore », l'« isolamento », l'« autarchia », l'« atarassia », ecc. Tanto che lo stesso teorico da noi citato, trovandosi di fronte a ciò che egli chiama « mistica sovrannaturale », è costretto poco oltre ad ammettere che la « ricerca della dimensione interiore non costituisce che un aspetto del suo processo » e che in tal caso « la solitudine è subordinata alla scoperta dell'Altro, che ci è più interiore di noi stessi, e, in Lui, del nostro prossimo ».

Quel che in sostanza non va confuso è l'azione mistica

[16] V. i numerosissimi esempi, sotto forma di annullamento della personalità, dell'individualità, dell'ego, ecc., nell'interpretazione di ZAEHNER, *o.c.*, pp. 17, 36, 86, 129, 142, 165, 166, 180, 191, 200, ecc.

intesa a « rompere i ponti », con quanto si presenta *dopo,* quando i ponti sono stati rotti, né con i mezzi usati per romperli. Per cui diremmo: il bisogno di un assoluto in un fatto mistico è in realtà un *a-posteriori* che ricopre il primario bisogno di rompere le relazioni con un certo ordine di cose (il quale si traduce storicamente nelle varie componenti di una determinata società); la interiorizzazione è ugualmente una immagine *a-posteriori* che ricorda, e in maniera inadeguata, la scelta mistica, ossia la deliberata rinuncia all'ordine vigente e agli eventuali vantaggi (« esteriori » si potrebbe dire con un'altra immagine *a-posteriori*) che questo offre al soggetto. Un minimo di prudenza ci costringe a limitare ogni misticismo, sia come atteggiamento, sia come comportamento, sia pure come dottrina, al momento della ricerca non di un assoluto ma, come dicevamo, di uno « scioglimento » da un determinato « mondo », e a considerare le vie che sono usate a questo scopo come offerte proprio e soltanto da quel « mondo » [17]. Si può fare astrazione dai singoli fatti che presentano questo stato di cose, si può persino giungere ad una formulazione generale di questo tipo: il misticismo cerca la evasione dal mondano mediante le vie che il mondano gli offre; ma l'utilizzazione di questa formula si riduce a porre la necessità di rinvenire nei singoli casi come si configura il mondano e come esso comprenda le vie adottate dal misticismo. Mai comunque ci è dato di astrarci a tal punto da perdere di vista la dialettica particolare in cui ogni fatto mistico si realizza. Il fatto mistico è tale, e come tale diventa comparabile, in sede di definizione fenomenologica, con altri fatti mistici, sinché è posto in antitesi al non-mistico. Tutto ciò si traduce, in

[17] Vorremmo segnalare a tale riguardo un'esemplare analisi del misticismo induista, in cui il fenomeno non è trattato con preconcetti occidentali o comunque derivati da etnocentrismo, ma vi appare intimamente legato a *tutta* quella religione che è stata, in questo contesto, definita con proprietà « della casta e della rinuncia »: L. DUMONT, *Le renoncement dans les religions de l'Inde,* « Archives de Sociologie des Religions », 7 (1959), pp. 45-69.

sede di ricerca specifica, nella necessità di delimitare e capire un determinato settore, che chiamiamo mistico, in relazione a tutto il resto che diventa, sotto questo profilo, un campo d'azione non-mistica.

A questo punto, se non ci si attiene ai concreti fatti religiosi, si rischia di fare astratta teoria anche sul non-mistico, come se questo fosse, a sua volta, un fenomeno autonomo invece che un momentaneo termine dialettico per la individuazione del mistico in una data religione. Ecco un esempio di tale modo di procedere. J.H. Leuba, che vorrebbe comprendere il non-mistico nella categoria generale dell'oggettivo, scrive: « A nostro avviso l'osservazione dei fatti mostra che esistono due tipi di legami religiosi: nel primo caso i rapporti con Dio hanno il carattere oggettivo di relazioni d'affari; nel secondo caso consistono in una comunione o un'unione con Dio, o anche in un assorbimento della sostanza divina »[18]. Fin qui niente di male: si tratta di una distinzione classificatoria che può giovare e comunque non nuocere ad ogni ricerca. Però i guai cominciano poi quando la classificazione fenomenologica viene fondata non più sui dati storici, ma su basi psicologiche. È forse inevitabile che da simili classificazioni si scivoli nella psicologia individuale, e infatti Leuba finisce per asserire: « Sembra chiaro che modi di essere così caratterizzati, così generali e costanti quali sono quelli che esprimono i due tipi — oggettivo e soggettivo — del culto, debbano avere necessariamente per base tratti diversi e costitutivi della natura umana » (p. 11). È strano che questo stesso Autore il quale due pagine prima aveva potuto constatare che « fra tutti i popoli semicivili non ve n'è stato, forse, nessun altro libero dal misticismo — nel senso in cui lo intendiamo — come gli antichi romani », adesso non si accorge di trovarsi di fronte alla questione: gli antichi Romani appartenevano tutti al tipo psicologico che trova soddisfazione nei rapporti religiosi oggettivi? O non è piuttosto vero che og-

[18] J. H. Leuba, *La psicologia del misticismo religioso* (trad. ital.), Milano 1960, p. 8.

gettivismo e soggettivismo, intesi come attitudini psicologiche personali, dovevano trovarsi anche tra gli antichi Romani, i quali prima di essere Romani erano senza dubbio uomini? E che, dunque, tali tendenze all'oggettivo o al soggettivo siano state espresse, per quel che concerne la religione di Roma antica, in una dialettica non identificabile esattamente con quella tra mistico e non-mistico?

La verità è che il non-mistico è definibile solo di volta in volta quando è rilevato, per negazioni, con la comparsa del mistico. Ovvero è un misticismo insorgente — e dunque « secondario » — che nega tutto un settore della realtà religiosa in atto — la « primaria » —, instaurando così una nuova dialettica tra mistico e non mistico, creatrice di valori nuovi, d'ordine religioso ma anche etico, filosofico, e, perché no?, psicologico. Allora sì che comincia ad avere un senso l'antitesi costituita dall'oggettivo e dal soggettivo, ma non come termini di una psicologia universale o naturale, bensì come atteggiamenti storicamente condizionati di fronte a ciò che non *è* ma ora *appare* il « dato » (e non voluto), a cui si contrappone, caricandolo di valori positivi, ciò che si presenta come « conquistato » o « scelto » mediante una professione di fede, o, più genericamente, con un atto di volontà. Tanto è vero che l'antitesi soggettivo-oggettivo può persino risolversi in una tutt'altro che necessaria, e dunque solamente storica, antitesi costituita dal sacro e dal profano. E comunque una nuova idea della sacralità, fondata sull'esperienza mistica, induce spesso a modificare il *modus vivendi* profano oltre che le norme religiose istituzionali, con conseguenze culturali che trascendono la portata puramente religiosa per diventare, allora sì, fatti indagabili col metodo psicologico o, in generale, con metodi diversi da quello storico-religioso [10].

[10] V. ad es. l'indagine sociologica che nel fenomeno mistico può isolare e trattare con autonomia l'ascetismo, come nel caso degli scritti sull'argomento comparsi in « Archives de Sociologie des Religions », 18 (1964), pp. 21-25 (*Conceptions et institutions de l'ascetisme*).

II.

PRATICA ORFICA

1. Il misticismo del complesso orfico

Fuori dal ristretto campo della filologia classica il misticismo greco è un argomento pressoché ignorato o ignorabile. Può capitare di leggere un intero libro sul misticismo — come ad es. quel *Mysticism Sacred and Profane* di Zaehner, ampliamente citato nel cap. precedente — senza trovare un rigo sulla Grecia antica (a parte cenni sull'immancabile Plotino). Così pure un'enciclopedia come quella dello Hastings nell'articolo « Mysticism » salta a piè pari la Grecia antica, contentandosi di un rinvio alle voci sui misteri, sui neo-platonici, e simili. Né è poi detto che quando la filologia classica parla di misticismo greco abbia ben chiaro il fenomeno storico-religioso a cui si riferisce. Quando, comunque, se ne parla, s'intende di solito, oltre alle iniziazioni misteriche, o prima di queste, o addirittura escludendo queste (cfr. sopra, p. 13), ciò che per comodo potremmo chiamare complessivamente « dionisismo », includendovi tutte le manifestazioni orgiastiche del culto di Dioniso, quali l'entusiasmo, l'omofagia, l'oribasia, il menadismo, ecc. Ora, sia questo generico « dionisismo », sia gli stessi misteri, possono essere ricondotti ad un comune denominatore, accomunandoli in un complesso che, sempre per comodità, chiameremo « orfico ». È la tradizione antica, anche quella classica oltre alla post-classica, che ci permette una simile definizione.

Tale tradizione è stata comunque variamente interpretata. Ad una tendenza, efficacemente rappresentata dal Rohde, la quale, forse proiettando arbitrariamente sulle fonti più antiche una realtà attestata soltanto dalle fonti recenziori, aveva cer-

cato di ricostruire un « orfismo » (talvolta una « religione orfica ») strettamente connesso alla più antica storia religiosa della Grecia, oggi si oppone una tendenza critica — e talvolta ipercritica — la quale riduce, e di molto, l'effettivo campo dell'« orfico », almeno per quel che concerne l'età classica. Si comprende come sia impossibile in questa sede prendere posizione tra le due tendenze che, con le sfumature più diverse, hanno dato origine ad una letteratura monumentale. Impossibile e inutile, del resto: a noi interessa soltanto prendere in esame, per rilevarne l'eventuale contenuto mistico, certi fatti religiosi della Grecia antica, la cui definizione come « orfici » o non-« orfici » non ha alcuna importanza. D'altra parte è anche vero che ci conviene, per ragioni di metodo, accomunarli provvisoriamente sotto l'etichetta dell'« orfico » prendendoli così come la tradizione, prima che il Rodhe o qualsiasi altro studioso della sua tendenza, ce li offre. È chiaro che a noi non interessa il personaggio Orfeo di per sé, né la presenza di una ipotetica « dottrina » orfica. Ciò che ci spinge a tenere legati quei fatti che la tradizione chiama « orfici » è la speranza che essi possano chiarirsi l'un con l'altro meglio che se presi isolatamente; che ci si riveli, insomma, l'essenza e la dimensione del loro denominatore comune. E questo denominatore, per superficiale che sia, è innanzitutto costituito dalla loro riducibilità all'« orfico », secondo la tradizione. Un altro denominatore comune, questa volta stando già ad una interpretazione moderna dei fatti, è, come abbiamo detto, il « misticismo », certamente inteso in senso molto lato. Ora, se nel nostro esame dei fatti tale misticismo si rivelasse meno vago, ossia se resistesse alla prova secondo i criteri esposti nel capitolo precedente, e ci apparisse passabilmente conforme all'abbozzo fenomenologico che è risultato dall'applicazione di quei criteri, potremmo giungere a tradurre l'« orfico » nel « mistico », giustificando così la tradizione sull'« orfismo » e spiegando, per parte nostra, il senso e i limiti di tale tradizione.

Non cominceremo perciò con l'ammettere o il negare, neppure come ipotesi, l'esistenza di una formazione religiosa « orfica » autonoma in epoca classica. Muoveremo invece da

una realtà che neppure L. Mouliner, il rappresentante più agguerrito della tendenza critica recente, ha potuto negare. Muoveremo anzi dalla sua stessa definizione dell'orfismo: « L'orfismo, in età classica, non è una dottrina, è appena un culto, è un culto, comunque, spesso attaccato e non difeso mai da nessuno, sono certi libri di cui non sappiamo quasi niente. Ma più che tutto questo, è la leggenda di un eroe che incarna un ideale e una speranza di bene di alcune sette, o forse di tutte. Esse lo considerano fondatore o modello o l'una e l'altra cosa insieme »[1]. Una simile posizione è tutt'altro che negativa per quel che ci riguarda. Primo, perché ci libera dalla ipotesi che l'orfismo sia una importazione estranea al *corpus* greco, il che annullerebbe in partenza le ragioni della nostra ricerca. Secondo, perché nel ridurlo a fatto religioso greco se ne rileva, sia pure embrionalmente, un particolare modo d'essere che lascia intravedere la dialettica da cui trarrebbe origine, ossia quella che lo distinguerebbe, giustificando l'uso discriminante del termine « orfico », tra gli altri fatti della religione greca. Veniamo ai dettagli.

« L'orfismo è un culto »: questo è il primo passo per ricondurlo ad una realtà religiosa di tipo arcaico, come certamente fu quella greca, in cui proprio e soltanto come culto l'orfismo avrebbe potuto trovare attendibilità. Ma, d'altra parte, « è un culto ... spesso attaccato e non difeso mai da nessuno »: ossia non è qualcosa o qualche idea che vuole affermarsi, ma è piuttosto una pratica che la società, come tale, deve giudicare negativamente, mentre il singolo soggetto religioso ne trae un qualsiasi giovamento che sfugge al giudizio, e pertanto si stabilisce un'antitesi che non crea conflitto (se mai risolve un eventuale preesistente conflitto tra società e singoli soggetti, suggerendo a questi una prassi religiosa *ad hoc*). Quanto ai « libri di cui non sappiamo quasi niente » diremo: la reli-

[1] L. Moulinier, *Orphèe et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955, pp. 115 sg.

gione greca non è certamente una « religione del libro », ma l'attività poetica fu senza dubbio una sua importantissima componente, e dunque questa importanza di libri non costituirebbe un fatto nuovo, e sarebbe, anzi, un modo usuale greco per far religione. Ma il contenuto di questi libri? Ebbene il contenuto era appunto « orfico », ossia tale da non poter emergere alla luce del sole come la restante produzione poetica. Era qualcosa che non si poteva « firmare » ma *doveva* essere attribuita al mitico Orfeo. E comunque la questione delle attribuzioni è del tutto moderna; la questione vera al riguardo sarebbe: perché certe opere sono state attribuite ad Omero? e certe altre ad Esiodo? perché questa letteratura, forse non emersa mai, sarebbe stata attribuita ad Orfeo? Per quel che ne sappiamo, poteva essere « orfico » anche più d'uno degli inni « omerici ». Né la distinzione concernerebbe il « genere » coltivato dagli autori « orfici », ché nella letteratura non-orfica troviamo degnamente rappresentato ogni « genere »: il solo Esiodo costituirebbe un esempio adeguato. Dunque non resta che appellarci ad una funzionalità non-pubblica che andrebbe ascritta a quei libri rimasti segreti: si tornerebbe alla situazione descritta sopra per il culto, facendo di tali libri un complesso che la società, come tale, doveva giudicare negativamente, ma che peraltro potevano risultare proficui in determinate occasioni. L'orfismo infine è « la leggenda di un eroe che incarna un ideale ... di alcune sette, forse di tutte », le quali « lo considerano fondatore o modello »: questo è il punto essenziale. Qui Orfeo compare chiaramente in una dimensione greca: è un eroe, e in tal veste ha piena cittadinanza greca, soprattutto quale « fondatore » di culti (quelli che meno genericamente, eppure più vagamente, Moulinier chiama « sette »). Ma oltre che fondatore Orfeo è anche « modello », « ideale e speranza di bene »: e qui se vogliamo veramente uscire dal vago dobbiamo chiederci se siano queste le funzioni proprie di un eroe greco, o se in ciò Orfeo si stacchi — in realtà: sia staccato — dal numero degli altri eroi per costituire un tipo a sé. Ci serviremo, per rispondere, del la-

voro di A. Brelich sugli eroi greci [2]. Un intero capitolo, o quasi, di questo libro (il quarto, intitolato « L'eroe nel mito ») cerca di ristabilire la realtà mitologica dell'eroe greco proprio contro la *communis opinio* per la quale gli eroi greci rappresenterebbero ideali di vita, e per tale ragione avrebbero avuto l'onore di un culto. In verità la natura eroica, quale viene configurata dalla mitologia, si dimostra tutt'altro che adatta a fornire un « ideale » o un « modello »; semmai fornirebbe un modello negativo, il modello dell'*hybristes* [3] che *nessun greco dovrà imitare* per mantenersi fedele all'ideale panellenico di *kalokagathia*. Ciò in quanto l'eroe greco, come solitamente i protagonisti di miti, presenta gli immancabili caratteri di caoticità, propri di esseri che avrebbero agito in una fase precosmica dell'esistenza. L'eroe greco, poi, come realtà attuale — insegna ancora Brelich — perde le sue spoglie mitiche, e dunque proprio quegli elementi che avrebbero dovuto costituire un ideale, per prendere una forma definibile soltanto dalle sue rispondenze all'azione cultuale degli uomini, cessa insomma di essere una realtà mitologica per divenire una realtà del culto, ed allora egli diviene ciò che il suo culto lo fa, ossia un essere capace di elargire quanto ritualmente gli si chiede (una generica protezione che si esplica spiccatamente con una azione iatro-mantica). In conclusione: finché nel nome di Orfeo si volevano operar guarigioni o avere responsi oracolari, non si aveva nessun fatto nuovo nella religione greca. Il salto qualita-

[2] A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso,* Roma 1958. Qui Orfeo è appunto trattato nella sua qualità di eroe, e se ne parla, solo per esemplificare la « forma eroica », alle pp. 89, 107, 116, 180 e 315.

[3] E neppure Orfeo si salva da questa qualifica. Basterebbe il celebre mito della catabasi: perché non si rassegna alla morte di Euridice? perché viola il mondo dei morti? e perché, una volta compiuta la violazione, non si attiene al precetto di non guardare dietro di sé prima di giungere alla luce del sole? Ma non mancano altri elementi: disprezzava Dioniso, disprezzava i culti orgiastici femminili, aveva violato segreti iniziatrici, ecc.: v. il materiale raccolto da O. Kern, *Orphic. fragm.*, testimonia potiora nn. 113, 115, 117, ecc.

tivo invece si sarebbe avuto quando l'eroe fosse stato assunto a modello, o a ideale di vita. E questo è il senso storico-religioso del salto qualitativo: non si riconosce più positività all'ordine vigente, al mondo o al mondano, dialetticamente definito dalla negatività di una fase mitica, precosmica e caotica; e perciò si cerca e si trova nel precosmico un ideale di vita da contrapporre all'attuale. Ci troveremmo insomma di fronte a quel rovesciamento di valori, di cui si serve tipicamente un misticismo nella sua polemica anti-mondana.

La realtà religiosa acutamente e sinteticamente rilevata da Moulinier si manifesta in un complesso che chiameremo convenzionalmente orfico. Tale complesso è un intero *settore* della religione greca che si pone, non in autonomia, ma in antitesi al resto, almeno quel tanto che basta a dargli, distinguendolo, un minimo di consistenza. Restando alle testimonianze degli autori d'età classica, concorrono alla formazione del complesso orfico, accanto e oltre la presenza dell'eroe Orfeo: almeno un altro poeta-eroe mitico come Museo, un dio come Dioniso (e un *settore* del suo campo d'azione), un filosofo come Pitagora (e un *settore* del suo séguito); in più vi troviamo ciò che chiameremmo genericamente la « religiosità misterica », sia per gli espliciti riferimenti ai misteri di Eleusi, sia per i generici rinvii a ciò che veniva definito come *myesis* o *telete*; infine, la costante allusione ad un esotismo facente capo per lo più ai Traci, ma anche, e altrettanto autorevolmente, agli Egiziani. Vediamo nei dettagli il senso di questo costrutto passabilmente obbiettivo.

La presenza di altri poeti-eroi tipo Orfeo, e la loro « intercambiabilità » quale appare chiaramente ad es. in Platone (*Respubl.* 2, 364 e) che non dà alcuna importanza al fatto che i libri « orfici » dovessero essere attribuiti ad un Museo anziché ad un Orfeo, denuncia l'unica esigenza che i precetti orfici fossero imposti da un poeta ed eroe. Un poeta perché nella civilità greca ad un poeta era demandata la capacità di dare insegnamenti religiosi, come dimostra la costante concorrenza dell'elemento mitico e l'elemento gnomico nella poesia arcaica e classica. Ma un eroe che cosa poteva insegnare?

L'eroe come essere attivo dava responsi oracolari, e questo era dunque il suo insegnamento. La fusione dell'eroe e del poeta dava in effetti una nuova attendibilità: alla attendibilità dei miti e delle sentenze generali dei poeti che la società aveva non assunto a codice ma valorizzate (e dunque limitate) come letteratura, si veniva ad aggiungere l'attendibilità concreta della azione cultuale, rigida, positiva e, questa sì, istituzionalizzata. Si realizzava così una rivoluzione culturale, e, quel che a noi interessa, specificamente religiosa, per intendere la cui portata dovremmo immaginare per assurdo la reinterpretazione, rigidamente rituale, di poeti quali Omero ed Esiodo maestri di religione; tanto per dare un es.: sarebbe come se certi greci accogliendo con nuovo spirito il mito del sacrificio prototipico quale è narrato da Esiodo, ivi compreso il giudizio negativo del comportamento di Prometeo (« perfidia », « inganno », « frode », ecc.), decidessero di sacrificare per l'innanzi bruciando le carni e mangiando le ossa. Ora la società greca si è guardata bene da simili atteggiamenti, ed ha continuato a distinguere tra poeta e oracolo; ma un settore operante in antitesi a certi principii fondamentali, il settore orfico, ha compiuto una deviazione fondendo e confondendo realtà e valori d'ordine diverso. Tale rivoluzione si è compiuta nello stesso senso di quella che ha « attualizzato » realtà e valori d'ordine mitico in antitesi all'ordine o cosmo vigente, come si diceva poco fa a proposito dell'assunzione a modello di vita e a ideale di bene di un eroe mitico come Orfeo.

Quanto sopra rende inutile — è chiaro — ogni considerazione sull'eventualità che sia esistito un personaggio storico di nome Orfeo, il quale abbia dettato le forme e i contenuti di una nuova religione: un tale personaggio (ma poi come si spiegherebbe la sua intercambiabilità con il « personaggio » Museo?) non avrebbe fatto altro che calarsi o essere calato in quel che per noi adesso è il mito di Orfeo, e che tale fu per la cultura greca classica. E la sua esistenza non ci spiegherebbe niente di più di quanto il mito di Orfeo ci può spiegare. Con il « personaggio » Orfeo, poi, eliminiamo anche l'eventualità di una riforma, in suo nome, del culto di Dioniso,

secondo gli schemi a suo tempo proposti dal Rohde e ancor oggi seguiti da certi studiosi. Intendo dire che se l'« orfico » copre un settore del « dionisiaco » (ossia del culto di Dioniso presso i Greci, o del campo d'azione attribuito a questo dio), ciò non significa che l'orfismo si esaurisse in un particolare culto di Dioniso. Il quadro della situazione tutt'altro che ipotetico, e comunque metodologicamente corretto, ma al tempo stesso capace di giusticare le impressioni errate di tanti studiosi che ci hanno preceduto, potrebbe essere il seguente: tra le divinità del politeismo ellenico c'è Dioniso con un determinato campo d'azione e un determinato culto [4]; per la soddisfazione di certe esigenze — secondarie rispetto alla costituzione del culto dionisiaco — il dio e un settore del suo culto vengono utilizzati mediante una *nuova* interpretazione; questa nuova interpretazione e questo nuovo uso sono stati qualificati come « orfici » per distinguere la novità e lasciarla nel suo isolamento, così che non potesse modificare l'antica realtà rappresentata da Dioniso e turbare l'equilibrio vigente nel pantheon greco. Va da sé che quest'ultima tendenza conservatrice può non essere bastata a preservare l'antico *status* di Dioniso, e che, da un certo momento, la figura del dio, il suo campo d'azione, e quindi il suo culto, possano essere andati modificandosi sempre di più in senso orfico, tanto che in epoca postclassica il termine orfico avrebbe coperto tutta la realtà dionisiaca, essendosi questa ridotta alla sola funzione « orfica ». Ora qui ci interesserebbe vagliare la possibilità di sostituire, nel quadro delineato sopra, il termine « orfico » con il termine « mistico ». Dunque ci chiediamo: come o in che misura Dioniso è stato utilizzato per esigenze mistiche? E ponendoci una simile domanda, rigettiamo a priori il luogo comune che fa di Dioniso senz'altro il « dio del misticismo », così che dionisismo e misticismo, per quel che concerne l'antica Grecia, sarebbero termini indicanti una stessa realtà. Ciò in

[4] Oggi, dopo la decifrazione di un testo della lineare B contenente il nome di Dioniso, non si dovrebbe più porre la questione della grecità di questo dio.

quanto neppure le più cospicue manifestazioni del dionisismo, quali quelle costituite dalla possessione bacchica, bastano di per sé a rivelare un fatto mistico, stando ai principii metodologici di cui si è discorso nel capitolo precedente. Se Dioniso era, come era, una divinità del pantheon greco, non c'è certamente dato di vederlo in una funzione disgregatrice di tale pantheon, e tale sarebbe in una funzione mistica di rottura della realtà, dato che il pantheon greco appunto è suprema forma e garanzia della realtà greca. Pertanto tutte le manifestazioni cultuali che sotto il segno di Dioniso realizzavano una *temporanea* rottura dell'ordine, vanno correttamente interpretate, almeno fino alla scoperta del contrario (il che può avvenire di volta in volta, caso per caso, e non mediante un giudizio di carattere generale), come espedienti rituali per rinnovare, reintegrare, rafforzare l'ordine stesso, e non come tentativi di distruggere l'ordine vigente. Che poi Dioniso si trovi per lo più al centro di tali riti di carattere « mortificatorio », per usare un termine convenzionale che abbiamo adottato in precedenza, vuol dire semplicemente che l'essenza di questo dio traendo origine dalla dialettica greca costituita dal caotico e dal cosmico poteva polarizzare il caotico nelle temporanee e rituali sospensioni dell'ordine [5]. Così che Dioniso non è dio del misticismo, né inteso come sentimento né inteso nella sua accezione più propriamente storico-religiosa; e tuttavia, un'eventuale insorgenza mistica poteva servirsi di lui e del suo culto per soddisfare le proprie esigenze di rottura assoluta in vista di una salvezza assoluta.

Veniamo a Pitagora. In che cosa il pitagorismo poté essere orfico? È chiaro che a questo punto non dobbiamo perderci

[5] In questa dialettica va compresa l'antitesi tra dionisiaco e apollineo, non certamente in senso universale (secondo la nota impostazione di Nietzsche) ma nei limiti della realtà religiosa greca, dove trovava una chiara espressione cultuale in Delfi con la bipartizione del culto tra Apollo e Dioniso. Al fine d'intendere la funzione della dialettica dionisiaca relativamente all'ordine costituito, si veda M. MASSENZIO, *Cultura e crisi permanente: la « xenia » dionisiaca*, Roma 1970. Da tale lettura è possibile ricavare anche l'eventuale disponibilità di Dioniso per un uso mistico.

nella sopravvalutazione di questo o quel mito, di questa o quella teoria, di questa o quella pratica, che gli antichi attribuivano a volte ad entrambi, orfici e pitagorici, e a volte chi agli uni e chi agli altri, attestando in tal modo solo l'affinità dei *concetti* (come diciamo per prudenza) di orfico e di pitagorico. E ciò in quanto l'orfismo non è riducibile ad una corrente di pensiero come indubbiamente fu la scuola pitagorica. L'aspetto « orfico » — che allora doveva colpire più del contenuto « filosofico » — del pitagorismo, va ritenuto, secondo me, nel suo esoterismo-settarismo. L'esoterismo rende uguale agli occhi del non-iniziato i fatti più disparati; e questi fatti potevano essere sia i culti misterici che le lezioni di un Pitagora. La loro interpretazione, ossia il giudizio più obbiettivo che se ne poteva dare dal di fuori, era di un'attività quasi anti-sociale, un'attività più precisamente « orfica » in quanto antitetica all'ordine (e alle istituzioni) vigenti, e tuttavia ritenuta in qualche modo proficua. Più spinta poi, su tale strada, doveva apparire l'attività pitagorica per il fatto che il suo esoterismo si traduceva addirittura in settarismo, e la sètta è ciò che di più concreto si possa formare in dichiarata antitesi alla società. Tutto ciò potrebbe sembrare un modo superficiale di considerare le cose; ma a ben riflettere si vedrà come esso affronti in realtà la sostanza dei fatti non limitandosi alla semplice apparenza. L'esoterismo-settarismo dei pitagorici — come del resto l'esoterismo dei misteri — non è la forma esteriore e accidentale per rivestire un contenuto autonomo, ma è la *conditio sine qua non* perché tale contenuto si esplichi, ed è, in un certo senso, il suo fine immediato. Se le idee di un Pitagora costituivano una novità in senso assoluto, se esse si risolvevano in una sovversione di valori, non potevano certo esprimersi ed esplicarsi coi modi correnti, ossia nell'ambito delle istituzioni vigenti. E dunque avevano bisogno di un pubblico di iniziati, di gente *fatta* diversa dal resto della comunità [0]. E se tali idee portavano ad una visione del mondo

[0] In questo nuovo uso del preesistente schema iniziatico, inteso a determinare il passaggio dei giovani all'età adulta, K. KERÉNYI (*Pytha-*

talmente nuova e talmente diversa da dover imporre un comportamento nuovo e diverso dal comportamento che la vecchia società pretendeva, era necessario che questa gente fatta diversa, vivesse a suo modo diversamente, vivesse in sètta, in una piccola società separata dal resto del mondo, seguendo usanze proprie decisamente antimondane (come ad es. il vegetarianesimo). Tutto questo è « orfico » in senso antico, e « mistico » in senso moderno; mistico in quanto sovvertitore dei valori religiosi vigenti, rinnegatore del « dato » in favore del « conquistato », rinunciatario del mondano.

L'esoterismo, abbiamo detto, accomuna i culti misterici e il pitagorismo, e basta da solo a fare degli uni e degli altri « fatti orfici » nel senso antico. Ma è certo che il misticismo dei misteri non fu la stessa cosa del misticismo pitagorico: i misteri eleusini, tanto per parlare in concreto, non diedero luogo a sètte, e, per giunta, appaiono, almeno in epoca storica, come una vera e propria istituzione dello stato ateniese. D'accordo che sarebbe facile rifugiarsi nella preistoria per vedere nei *Mysteria* un culto « anti-sociale » assorbito poi, e disarmato, dallo stato: ma queste sono congetture che non ci interessano. Possiamo, comunque, contentarci per ora della funzionalità, in senso mistico, che abbiamo sopra attribuito all'esoterismo pitagorico, e giustificare con l'esoterismo funzionale la riduzione dei misteri nella sfera dell'orfico. Quanto a ricercarne la funzione specifica — certamente diversa anche se probabilmente affine a quella dell'esoterismo pitagorico — rimandiamo ai risultati che emergeranno nell'esame dei misteri eleusini che costituiranno materia di un capitolo a parte.

Rimarrebbe da considerare il senso « mistico-orfico » dell'esotismo che, come si è detto, caratterizzerebbe tutte le suesposte componenti del complesso orfico. Cominciamo col dire che tale esotismo difficilmente può essere utilizzato per sostenere l'ipotesi di una origine non greca di tutto il complesso. Tutte le sue componenti (Orfeo, Dioniso, Pitagora e gli stessi

goras und Orpheus[3], Zürich 1950, p. 64) vede uno dei punti che orfici e pitagorici avevano in comune.

misteri eleusini!) sono spesso ricordate dalle fonti come una importazione dalla Tracia o comunque messe in rapporto con i Traci (per Pitagora, magari soltanto attraverso il trace Zalmoxis, con cui — a parte il racconto di Erodoto, 4, 95, che del resto si dimostra scettico su Zalmoxis semplice servo di Pitagora — egli era evidentemente messo in rapporto analogico). Ma non solo la Tracia compare in questa funzione; c'è anche l'Egitto talvolta (per es. Herod. 2, 49; 81). E dunque questa intercambiabilità può documentare una sola realtà: il complesso orfico *doveva* essere considerato straniero. Lo doveva perché se ne voleva rilevare la sostanziale estraneità al sistema greco, ossia al mondo in senso etnocentrico; perché fosse considerato qualcosa che i Greci non potevano sapere « naturalmente », ossia solo per essere nati in Grecia, ma erano invece costretti ad « imparare »; perché accettandolo si rinunciasse implicitamente alla nazionalità greca (= al mondo); perché a suo mezzo si superassero le differenze etniche in vista di uno svolgimento decisamente umanistico. E tutto ciò si adatta senza dubbio ad una esperienza mistica.

* * *

In tutto quel che si è detto sinora, appare la possibilità più che la necessità che il compleso orfico sia stato essenzialmente un fenomeno mistico. Deve essere così, in quanto sono i singoli fatti e non il complesso orfico nel suo insieme che possono dare la misura del loro eventuale misticismo. Non possiamo, basandoci sul convenzionale concetto di complesso orfico, trasferire il misticismo di un certo episodio (per es. del pitagorismo) su un episodio diverso (per es., come abbiamo visto, sui misteri eleusini). All'« orfico » abbiamo attribuito l'accezione di « mistico », ma non una particolare teoria e prassi mistica. Così che se si tentasse di costruire un misticismo orfico, ossia tale da abbracciare tutte le componenti di quel che abbiamo chiamato complesso orfico, cadremmo nello stesso errore di quanti, solo per aver classificati mistici *yogin*, *sufi* e certi « santi » cristiani, ritengono di poter accedere ad

un contenuto universale delle esperienze mistiche, un contenuto tale da comprendere realtà induiste, musulmane e cristiane insieme. Motivo per cui, dopo aver appena accennato uno schema probabile della pratica orfica, passeremo a considerare separatamente le due più rilevanti espressioni di tale pratica: l'entusiasmo (quale strumento psicotico di un'esperienza mistica) e il vegetarianesimo (quale strumento ascetico).

2. L'entusiasmo

Se, come si è detto nel primo capitolo (par. 2 e 3), un rischio nella fase della comparazione è quello di confondere un mezzo di espressione del misticismo col fatto mistico vero e proprio, qui tale rischio aumenta, perché trattando di fatti di uno stesso ambiente storico si è inevitabilmente portati ad un appiattimento rispondente ad una immagine di uniformità preconcetta. Così succede che ogni episodio di possessione (o, nell'interpretazione greca, entusiasmo), viene considerato alla stessa stregua per quel che concerne la Grecia, e si fa d'ogni erba un fascio mescolando il coribantismo con il menadismo, l'entusiasmo dionisiaco con quello apollineo (la Pizia), e così via fino a coprire il tutto con la comune e vaga etichetta del misticismo. Quanto a noi, cercheremo qui di distinguere tra: lo stato psicotico (lo strumento) in cui si manifesta l'entusiasmo o la possessione, l'entusiasmo di tipo coribantico, e l'entusiasmo in senso mistico. La psicosi o nevrosi che realizzava la possessione era l'epilessia, il morbo « sacro » per eccellenza: l'uno e l'altro tipo di entusiasmo si fondava sul presupposto comune che l'epilettico fosse posseduto dalla divinità. Questo è il punto di partenza.

La catartica coribantica mirava al riconoscimento del dio che aveva invasato l'epilettico, per poi espellerlo, operando così la miracolosa guarigione [7]. Il razionalista autore del trat-

[7] V. al riguardo H. JEANMAIRE, *Dionysos,* Paris 1951, pp. 131-138 (sul « trattamento della manìa nell'antichità »); noi qui ci atterremo alla sintesi del Jeanmaire quando parleremo di coribanti e di coribantismo.

tato *Sul morbo sacro* (6, 352-397) non poteva non considerare empio tale procedimento, sebbene solo maliziosamente e ironicamente allo scopo di negarne l'efficacia: se son dèi quelli che possiedono l'epilettico, egli si chiede, perché debbono essere scacciati? Ma sul piano religioso un simile razionalismo, pur rilevando crudamente la sostanza dei fatti, non ha alcun senso. L'espulsione mirava a far tornare alla normalità — ossia nei limiti umani — il posseduto, e non è a caso che proprio i più celebri *hybristai* mitici, ossia coloro che avevano tentato di valicare i limiti umani, come ad es. Aiace ed Eracle dei quali si è occupata la poesia tragica, abbiano finito per diventare dei « posseduti ». Dunque non dimentichiamo l'essenziale: la catartica coribantica tendeva allo scioglimento di una situazione penosa, anormale, patologica. L'ideologia religiosa che giustificava tale procedimento non va cercata fuori della Grecia, magari nei luoghi di provenienza della Megale Meter e dei « suoi » Coribanti: infatti « coribantismo » è un termine puramente convenzionale con cui si usa solitamente coprire tutto un mondo di operatori mediante la tecnica citata; e poi la comparazione insegna che la pratica di individuare l'essere sovrumano « invasante » per poi espellerlo, ha una diffusione tale da rendere superflua la riduzione della sua manifestazione greca ad una qualsiasi altra religione storicamente definita. L'unica via da seguire al riguardo è di cercare nella Grecia stessa la giustificazione del procedimento: essa ci rivelerà l'essenza del fatto religioso greco, non più come fenomeno universale, ma come prodotto storico particolare. Vediamo allora che il procedimento in questione s'inquadra bene nell'ideologia religiosa greca, la quale, esprimendosi in una forma politeistica, fissa e definisce certe figure divine e, al tempo stesso, fissa e definisce gli invalicabili confini tra l'umano e il divino. La tecnica coribantica, infatti, non agisce contro questa ideologia, ma anzi la protegge e la rafforza. Per essa si mirava proprio alla reintegrazione della « normalità » secondo quell'ideologia, che l'episodio di possessione avrebbe temporaneamente sconvolta e minacciata, a causa del, sia pure temporaneo, annullamento dei confini tra un dio e un uomo.

A tanto si riduce, nella sua essenza, l'episodio di possessione, e qui non importa, al momento, sapere chi è il vero colpevole della sovversione, il dio o l'uomo. Resta, veramente importante, l'episodio eccezionale che, se accettato passivamente, minerebbe alle basi tutto il sistema politeistico. Scomparirebbe la normale relazione di culto tra un uomo e un dio, in cui l'uomo « sceglie » il dio a cui si deve rivolgere in una determinata occasione, e agisce di conseguenza secondo un determinato rito che garantisce l'efficacia e la legalità dell'azione. Quando c'è la possessione, invece, è il dio che « sceglie » l'uomo, è il dio che agisce in un modo divino e dunque non certamente contenibile nel rito umano, è il dio che coglie l'occasione. E l'uomo ignora tutto quel che gli sta accadendo, egli si sente oggetto e non più soggetto; così che il dio stesso, nella sua arbitraria epifania, non appare più un vero dio, ossia un potere definito, ma diventa una potenza indefinita, demonica, addirittura impersonale, almeno nel senso che la identità divina si può dilatare e diluire in una intera categoria di demoni indifferenziati, come nel caso dei « posseduti dalle ninfe ». Si ha in pratica una caduta, episodica, nella condizione predeistica.

Nella più indicativa delle forme di possessione, gli esseri « invasanti » non sono gli dèi, ma i coribanti. E la tecnica terapeutica consiste nell'individuare il coribante per poi espellerlo. A questo livello non si può certo parlare di empietà, il coribante non essendo un vero e proprio dio; ma già qui interviene l'esigenza fondamentale politeistica: quella di dare una personalità all'ignoto « invasante », quella di farlo diventare un dio. Ad ogni modo la situazione, formalmente predeistica, ha un suo senso anche se contenuta nei limiti della forma teistica. Nello pseudo-Ippocrate citato, viene addirittura offerto un elenco di divinità che più facilmente operano la possessione; spetterà poi all'abilità del guaritore di individuarle di volta in volta. Ovvero: la situazione predeistica viene superata come momento negativo, in vista della positiva reintegrazione dell'ordine politeistico, mediante la ripetizione ritualizzata del superamento storico con cui il politeismo s'im-

pose a forme religiose di tipo diverso. Questa ripetizione formale è indice e garanzia di quel superamento, nonché della accettazione del politeismo come realtà unica, e pertanto la tecnica coribantica si inserisce perfettamente nel complesso istituzionale della religione greca: la possessione è interpretata in senso *negativo,* come una crisi del sistema rivelata dalla anormale epifania divina, e quindi come qualcosa di espiabile in modo che la divinità si contenti di rientrare nei suoi limiti, lasciando che l'uomo viva *positivamente* entro i limiti umani. Quel che dunque sembrava un « cacciare », un « espellere », secondo un'accezione universale del fenomeno coribantico, diventa, come fatto greco, un « reintegrare ».

Tutto diverso è invece l'atteggiamento mistico nei riguardi della possessione. Esso si configura quando nella stessa dialettica che abbiamo delineato sopra, si qualificano e s'interpretano in modo completamente opposto i momenti della crisi e della reintegrazione. Potremmo persino dire: nell'atteggiamento mistico la crisi diventa reintegrazione e la reintegrazione diventa la crisi. Ovvero, si parte, procedendo in senso inverso, dallo stato normale che, proprio in quanto tale, è causa di una crisi permanente, la crisi inerente alla stessa condizione umana valutata pessimisticamente. La soluzione di questa specifica crisi, pertanto, richiede proprio un episodio « anormale », richiede un valicamento di quei confini tra umano e divino i quali determinano inesorabilmente la « normalità ». E può essere rinvenuta proprio nella possessione divina che ora da espiabile si è fatta appetibile, e da indice di crisi si è fatta strumento di integrazione (o re-integrazione, alla luce di una eventuale colpa delle origini, o di un mito di caduta). Un esempio concreto di questa duplice valutazione della possessione, nel senso dell'ideologia religiosa non-mistica e nel senso specificamente mistico, ce l'offre Euripide; essa è certo presente alla sua coscienza, sia pure in modo frammentario, quando giudica, per bocca dei suoi cori, « negativa » la follia di Eracle rispetto alla « positiva » follia delle baccanti. L'invasamento di Eracle è confrontato all'invasamento bacchico, e il confronto si esprime con l'usuale mezzo drammatico del-

l'ironia tragica: « Sta per incominciare una danza senza timpani e senza bisogno del tirso sonoro ... » (*Herc.* 892 sgg.). C'è differenza tra la possessione ricercata e la possessione subìta! Dall'altro lato il comportamento mistico delle baccanti è confrontato con l'atteggiamento « razionale » di Penteo, e il coro euripideo giunge ad affermare che « ciò che è saggio-razionale non è saggezza-ragione » (τὸ σοφὸν δ'οὐ σοφία, *Bacch.* 395), fino a sceglicre, nel confronto, l'alternativa della follia-stupidità (τὸ φαυλότερον. . . ἂν δεχοίμαν, 431, sg.)[8].

Ricapitolando, potremmo descrivere così i due diversi atteggiamenti-comportamenti: 1) nell'accezione religiosa fondamentale presso i Greci, la possessione si configurava come una *caduta,* e da essa si doveva uscire come da una malattia (l'epilessia, del resto, era un « morbo » ancorché sacro); 2) nell'accezione mistica antitetica, la possessione era cercata come unica via di uscita dalla condizione umana in cui *si è caduti* col nascere. Quale posizione occupa in questo quadro il fatto obbiettivo, ossia l'episodio epilettico, che nella prima interpretazione deve essere curato e guarito, mentre nella seconda deve essere conseguito come condizione ideale? La stessa ob-

[8] La nostra interpretazione di queste espressioni isolate dal contesto potrebbe apparire arbitraria e tendenziosa. Tanto più che, come appare subito dopo il citato verso 395, non sarebbe « saggezza » neppure il μὴ θνητὰ φρονεῖν, cioè proprio il comportamento dei folli *hybristai* o dei « posseduti ». Ma non dimentichiamo che qui Euripide non vuol far l'elogio della follia (o dell'*hybris*), bensì riferire il punto di vista di chi non sarebbe « folle » (né *hybristes*) perché, posseduto e guidato da Dioniso, non si ribella al dio; e pertanto c'è un rovesciamento di tutti i comuni giudizi sulla « possessione » e sulla *hybris*. Tale effetto è ottenuto proprio mettendo parole di saggezza e di moderazione in bocca a delle menadi, « pazze » per definizione. E il contrasto è ancora più evidente se si considera tutto insieme lo stasimo: le due strofe inneggiano rispettivamente ad una vita regolata dal vino (!) e ai luoghi « selvaggi » contrapposti alla « civile » Tebe, e le due antistrofi relative poi, dopo queste evasioni nell'ebrietà e nell'inciviltà, dovrebbero dare lezioni di saggezza. C'è insomma in tutto il brano un reale disprezzo dei valori civili e sociali, nonché il senso mistico della rinuncia ad un mondo fondato su tali valori.

biettività dell'episodio epilettico, tuttavia, potrebbe essere messa in discussione. La epilessia essenziale, in effetti, (o morbo sacro, morbo comiziale, mal di San Giovanni, ecc.), quella che in mancanza di un substrato anatomo-patologico viene usualmente annoverata tra le nevrosi, pone, per quanto concerne l'eziologia, problemi che sconfinano dalla psicologia patologica nella psicologia normale, e, dunque, anche nella considerazione del comportamento religioso. Comunque, senza approfondire in merito, dovremmo distinguere tra epilessia spontanea (quella in cui *si cade*) ed epilessia indotta (quella per cui *si evade*). Ma anche questa distinzione è solo apparentemente obbiettiva: può darsi che nel singolo episodio e per il singolo soggetto l'epilessia costituisca l'unico sbocco di una situazione personale altrimenti insostenibile e che dunque sia sempre « voluta». Una obbiettività convenzionale si può sperare di raggiungerla soltanto dal punto di vista del gruppo umano che rischia di disgregarsi per l'epilessia dei suoi membri. Da questo punto di vista sì che possiamo considerare il fatto epilettico come « naturale »; e quindi distinguere tra chi vorrebbe evitarlo ma vi incappa, e chi esplicitamente cerca di raggiungerlo con ogni mezzo. La distinzione, allora, potrebbe anche essere precisata in questi termini: data la epilessia patologica come fatto naturale, il concetto di « entusiasmo » che la comprende è il risultato di uno sforzo culturale per assimilare il fatto naturale; ma poi, visto che tale « entusiasmo » ha una duplice e antitetica valutazione, almeno nel mondo greco, come qualcosa di espiabile e come qualcosa di appetibile, ci troviamo nella necessità di tornare, per il secondo caso, alla « natura » come rifiuto della « cultura ». Questo rifiuto è, si capisce, esso stesso un fatto di « cultura », ma è appunto per ciò che ponevamo sopra la questione della effettiva obbiettività del singolo episodio epilettico. Ossia: non sapremmo obbiettivamente definire un reale confine tra epilessia patologica ed entusiasmo mistico, se non perché quest'ultimo si presenta come fenomeno secondario, rivoluzionario, sovvertitore di principii.

62 Resta tuttavia ben chiara la necessità di distinguere tra il

comportamento mistico e quello non mistico nell'ambito di una medesima religione e in vista di un medesimo fatto, di per sé, estraneo alla religione. Così diremo che le condizioni psicologiche che conducono alla epilessia, erano curate nella religione greca con pratiche rituali che sorreggevano per la loro parte quel particolare sistema religioso, e per contro, ne ricavavano attendibilità e capacità di rinserire nel sistema i soggetti che, caduti nell'epilessia, rischiavano di esserne esclusi, e per ciò di essere abbandonati a se stessi o addirittura banditi dalla società. Ma per quel che concerne il rivoluzionario atteggiamento mistico dovremmo a nostra volta rivoluzionare i termini della situazione prospettata sopra. E diremo allora: si ebbero nella religione greca fatti mistici quando quelle stesse condizioni psicologiche che conducevano all'epilessia venivano dai soggetti religiosi portate alla coscienza, e « curate » mediante una obbiettivazione, per cui da particolari e contingenti venivano rese universali e necessarie (ossia, inerenti alla condizione umana), dopo la quale « illuminazione » non restava che accedere, coerentemente, ai modi dell'alienazione, intesa come evasione dalla natura umana. Cosicché la possessione divina diventava nell'accezione mistica il modo per raggiungere direttamente e personalmente il sacro, superando le barriere tradizionali, ovvero diventava il surrogato di quell'essere dèi che non poteva concedersi a chi era uomo. Ci troviamo col misticismo di fronte ad una nuova concezione del sacro, ci troviamo di fronte ad una reinterpretazione dell'entusiasmo: è la utilizzazione secondaria di un mezzo, l'entusiasmo, che era prima servito a interpretare, utilmente inserendolo nel sistema politeistico, il fenomeno della possessione. Quanto a questo fenomeno, osserviamo che per configurarsi come tale, ossia come « possessione », non richiede necessariamente un ambiente politeistico (né è detto che in un ambiente politeistico debba esprimersi per forza come indiamento); ma esso è di per sé pre-deistico, o, se vogliamo, a-deistico. Tutto quel che presuppone è l'idea che l'epilettico non agisca *compos sui* ma sia « posseduto »; la sola idea di « possessione », prima ancora del suo inserimento in un sistema religioso per cui

diventa possessione da parte di uno spirito, un demone, un morto, ecc. o *eventualmente* di un dio, già copre e riscatta alla cultura quella realtà naturale che chiamiamo epilessia. Perciò diciamo che prima dell'entusiasmo mistico ci fu l'entusiasmo come concezione politeistica non-mistica, e prima dell'entusiasmo politeistico ci fu la « possessione » (concezione pre-deistica) che interpretava e definiva l'epilessia. Ma a questo punto, dopo questa estrema astrazione, non saprei se si sta parlando di un fatto storico (la possessione come appare dalla comparazione storico-religiosa) o di un fatto psicologico (l'epilessia come perdita della padronanza di sé), per cui non saprei neppure dire se si tratta di un « prima » temporale o di un « prima » eziologico. Comunque, sia l'eventuale fatto storico (in quanto pre-deistico), sia l'eventuale fatto psicologico (in quanto estraneo sostanzialmente ad un qualsiasi sistema religioso), sono « anteriori » alla concezione greca dell'entusiasmo: ovvero questa deve presupporre o entrambi o l'uno o l'altro. Il che giustifica la nostra interpretazione dell'entusiasmo come superamento di una situazione pre-deistica, e ci permette di determinare i due diversi fatti religiosi greci gravitanti sull'entusiasmo: il non-mistico e il mistico.

La mancanza di una distinzione tra mistico e non-mistico, può condurre alle più svariate e fantasiose interpretazioni di un dio « orfico » quale Dioniso, interpretazioni che comunque risultano inadeguate a rilevare il misticismo vero e proprio nelle numerose espressioni del culto di questo dio. Non si può dire « Dioniso è il dio del misticismo », perché il misticismo è un fatto secondario (v. sopra, p. 42) e perciò attribuiremmo a Dioniso soltanto un misticismo *ante litteram*, e dunque non vero. Né si può ridurre il campo d'azione del dio alla « follia », come se egli fosse essenzialmente il dio che dà la pazzia e ne libera, secondo una corrente interpretazione del doppio attributo *Bakcheios-Lysios*[9], o secondo l'idea di una cura, che potremmo chiamare « omeopatica » col

[9] Ad es. JEANMAIRE, *o.c.*, p. 204.

Dodds [10], consistente nell'offrire una pazzia rituale a riscatto di quella naturale. Credo invece che alla luce della distinzione tra mistico e non-mistico potremmo indicare la via per una interpretazione unitaria, ma al tempo stesso dinamica, di Dioniso.

a) *Fase non-mistica*: Si ha un posseduto. Si cerca, conseguentemente alle istanze politeistiche, il dio che lo possiede. Se è Dioniso — ma potrebbe essere un altro dio — si riconosce dagli effetti « dionisiaci » della possessione. Questi fanno del posseduto un « tremante » come Dioniso, un « giovane » come il dio [11], una « vittima » (come Dioniso sbranato dai Titani), un « mortificato », ecc. Il « dionisiaco » viene cacciato dal posseduto, facendo rivivere a questi la passione di Dioniso e la sua apoteosi: Dioniso fuori dall'uomo è ora veramente un dio. L'utilizzazione di questa dialettica va oltre la cura degli epilettici [12], si fa invece propria di quei riti che intendono realizzare una temporanea rottura dell'ordine in vista della sua rigenerazione. Tali riti trasformano i partecipanti in altrettanti posseduti da Dioniso. Questi determina, garantisce e protegge l'evasione temporanea. (Tra questi riti, per il loro eventuale sviluppo storico in senso mistico, vanno soprattutto ricordati quelli che sono — o derivano da — iniziazioni tribali, dove per realizzare una condizione pre-cosmica in chi, col cessare di questa condizione, sarà fatto « maturo », si potrà ricorrere alla figura dell'iniziando come posseduto da Dioniso).

b) *Fase mistica*: Si cerca la possessione da parte di un dio, per uscire dalla condizione umana. Si *identifica* tale condizione

[10] E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, p. 77.

[11] Per i concetti di « tremante » e di giovane-adolescente, v. Jeanmaire, *o.c.*, pp. 61 sgg.

[12] Tanto che proprio da tale funzione Dioniso è il grande escluso: lo fa giustamente notare il Dodds, *o.c.*, p. 77, rilevando come il dio non compaia nelle due liste degli dèi che usavano manifestarsi con possessioni (quella dell'*Ippolito* e quella del *de morbo sacro*).

con il « civile-mondano ». Si *sceglie* di conseguenza Dioniso quale garante dell'evasione dal « civile mondano ». Si utilizzano i riti di possessione dionisiaca per realizzare l'evasione. Raggiunta tale condizione si rifiuta il ritorno allo stato di prima (il normale): l'eventuale compromesso è comunque dato dalla certezza di poter « tornare a Dioniso » quando si vuole e una volta per sempre. Questo è appunto mistico e « orfico »: Orfeo non torna alla « vita normale » dopo l'incontro con le menadi, ma resta inchiodato e per sempre a quella che avrebbe potuto essere una parentesi rituale; la finzione del *diasparagmos* diventa per lui, come per chi non trova altra realtà al di fuori del rito, un fatto reale; e ne muore. Che ciò non riuscisse a tutti non importa: « molti sono i portatori di tirso e pochi i *bakchoi* »; per tutti c'era la speranza (e la teoria) mistica di superare, grazie a Dioniso, la condizione umana. Questa nuova concezione del sacro, conduceva anche ad una nuova estensione del profano, nel quale venivano a cadere adesso persino le antiche raffigurazioni dell'entusiasmo, nonché l'antica raffigurazione di Dioniso quale dio come gli altri dèi; dal che derivano sia certe moderne interpretazioni di questo dio, sia le antiche tradizioni sulla sua non-grecità. E contemporaneamente nasceva l'idea orfica di un futuro « regno di Dioniso » [13].

* * *

Abbiamo in conclusione fornito una sequenza in cui si considera prima l'alienazione come trauma psichico risolutorio di una esistenza inaccettabile, poi la reintegrazione grazie alla religione che guarisce dalla pazzia con i mezzi (riti) suggeriti dalla stessa pazzia, ed infine l'accoglimento dei mezzi (riti) suggeriti dalla pazzia per guarire non dallo stato di alienazione ma da una inaccettabile « normalità ». In altre parole, il mistico, che si inquadra in quest'ultimo schema di com-

[13] KERN, frg. 101, 107, 208, 218.

portamento, differisce dall'alienato (del primo schema) non per la tendenza, a quanto pare, dato che entrambi vogliono evadere dalla normalità, ma per i mezzi usati: il mistico usa i mezzi « inventati » dal pazzo ma culturalmente elaborati dalla religione; da questa elaborazione gli deriva la certezza che quelli son mezzi e non lo scopo, e dunque gli deriva la salvezza. « Senza dubbio », dice E. de Martino, « i mistici camminano spesso sull'orlo dell'abisso [= la follia], e talora vi precipitano tragicamente: ma il misticismo nel suo significato culturale è controllo e risoluzione della crisi, restaurazione di equilibri, reintegrazione di valori formulabili, comunicabili, pubblici (e sia pure per un pubblico di iniziati) » [14]. Eppure è importante rilevare una sostanziale differenza anche nella crisi, ossia nella insorgenza del bisogno di evasione: il mistico, a differenza del folle, considera la situazione di partenza insoddisfacente ma soltanto *sub specie religionis*. Per tornare più specificamente al caso dell'entusiasmo in Grecia, il mistico è soprattutto insoddisfatto del limite che separa gli uomini dagli dèi secondo il costrutto religioso greco; e quindi si pone con drammatica serietà la stessa domanda che il razionalista autore del trattato *de morbo sacro* formula ironicamente: se son dèi quelli che ci posseggono perché cacciarli?

Credo che sia chiaro, con ciò, il senso religioso della imitazione della follia, dell'assunzione dei modi della follia, in un fatto mistico. Fa parte di un astratto rovesciamento di valori, quali il già visto « follia è saggezza »; a cui si può aggiungere il *soma sema*, formula sostanzialmente « orfica » (= mistica) anche se tuttora si discute sulla probabilità che Platone l'abbia riferita effettivamente agli orfici [15]; a cui aggiungeremo l'altra famosa considerazione poeticamente formulata come un dubbio: « Chissà se questa vita non sia in realtà la morte, e la nostra morte la vita per quelli che se ne sono

[14] Nella *Prefazione* all'edizione italiana di J.H. LEUBA, *La psicologia del misticismo religioso*, Milano 1960, p. VIII.

[15] V. ad. es. MOULINIER, *o.c.*, pp. 24 sgg.

andati? » [16]. Rovesciamento di valori in astratto, abbiamo detto, giacché non concerne la vita profana quanto piuttosto la vita religiosa. Infatti, c'è tanta differenza fra il folle e il mistico, quanta ne corre tra un suicida e chi asserisce, rifiutandone le ultime conseguenze logiche, che la vita è la morte e la morte la vita, e tuttavia non si uccide. Eppure l'esasperazione logica che porterebbe all'alienazione o al suicidio, entrambi casi-limite che sfuggono alla regolamentazione religiosa, non sfugge completamente come prospettiva all'intendimento mitico. E nasce così la serie di miti, per lo più dionisiaci, in cui non solo la follia, ma anche il suicidio diventa emblematico, come nella stessa *passio* di Dioniso quando il dio inseguito da Licurgo impazzisce e si getta in mare (*Il.* 7, 32 sgg.). Ma il tipo più frequente del mito è quello degli invasati (da Dioniso) che (impazziscono e) si uccidono. Tale mito è certamente altrettanto efficace, come simbolo mistico, delle formule sopra riferite sulla follia-saggezza e sulla morte-vita. E c'è da notare che i suicidi tipici in questi miti sono l'annegamento e l'impiccagione. Entrambi definiscono efficacemente la morte non tanto come fine della vita, ma passaggio nell'alterità; l'*acqua* per chi si getta in mare e l'*aria* per chi si appende costituiscono alternative-alterità rispetto alla *terra* su cui si vive, e alla quale si rinuncia [17]. Tali simboli mitici si traducono altrettanto efficacemente nel culto con i riti reintegratori di immersione-abluzione e, più rari, di dondolamento-sospensione (tipo *aiora*): il mistico greco ne poteva usare, trovandoli elaborati dalla *sua* religione. E la ricerca dell'alterità, come alternativa, la si può rinvenire anche nel rito e mito

[16] Eurip., frg. 638, 833. Cfr. *Phoenix*, frg. 816.

[17] Per l'aria come alternativa-alterità nei casi di suicidio per impiccagione presso i primitivi (che è poi il suicidio tipico), v. CHIARA ANDREIS, *Riflessi religiosi del suicidio presso i primitivi*, in « Studi e Mater. di Storia delle Relig. », vol. 35 (1964), p. 136. Per l'acqua come alternativa-alterità nel mondo greco v. CLARA GALLINI, *Katapontismos*, in « Studi e Mat. di St. delle Rel. », 34 (1963), pp. 61-90.

della *oribasia*. La si può rinvenire nel travestismo tipico del culto dionisiaco [18], quando gli uomini sfuggono alla propria condizione rifugiandosi nell'alternativa-alterità fornita dall'essere donne, e si travestono da donne. E via dicendo ... Naturalmente il senso mistico, iniziatico, esoterico di tutto ciò non poteva emergere alla luce del sole scontrandosi apertamente con la realtà religiosa della comunità intesa non come somma di individui, ma come società, come città, come stato, come civiltà *tout-court* (ma anche come « mondano » per il mistico). Quando ciò avviene si assiste, esterrefatti, allo spettacolo del pubblico ateniese che ride sentendo sulla scena Eracle consigliare d'impiccarsi a Dioniso, il quale gli aveva chiesto per quale via avrebbe potuto raggiungere l'al di là (Arist., *Ran.* 121 sg.).

Accostando e giudicando un materiale così vario è necessario distinguerne preliminarmente la funzione, senza lasciarci ingannare dalle analogie formali. La forma dell'epilessia in cui, al di là dell'episodio patologico, si calano miti e riti, comprendeva nella religione greca almeno tre settori fondamentali: 1) l'*apotropaico*, rispondente all'interesse della società di difendersi, come insieme, da pericolose insorgenze individuali, e di restaurare, quindi, ad ogni episodio di epilessia, il principio fondamentale della sua religione per cui un limite preciso distingueva la natura umana da quella divina; 2) il *mantico*, rispondente all'esigenza di mettersi in contatto diretto con la divinità in occasione di crisi che, ponendo in forse il sistema vigente, ne limitavano la capacità di dare una soluzione alle crisi stesse: tali crisi (che simbolicamente nel mito si manifestano spesso come ondate di follia) vengono ridotte simbolicamente alla crisi di una pizia (epilessia indotta) per la cui bocca la divinità darà disposizioni su ciò che si deve fare; 3) il *mistico*, rispondente alla necessità di trasbordare nel sacro (= nell'alterità), come alter-

[18] V. al riguardo, CLARA GALLINI, *Il travestismo rituale di Penteo*, in « Studi e Mater. di Storia delle Relig. », 34 (1963), pp. 211-228.

nativa alla inaccettabile esistenza terrena [10]. Ma poi vediamo che tra i tre settori ci sono degli scambi (di forme, naturalmente), e la cosa non deve stupirci se si tratta di tre settori di una stessa religione e non di tre religioni diverse: solo tenendo sempre presente la funzione di una qualsiasi forma (sia concetto, sia pratica rituale) riusciremo a sbrogliare l'intrigo. Così non ci lasceremo ingannare dal carattere apparentemente « apotropaico » o « catartico » di certi riti di quello che dovrebbe essere il settore orfico-mistico: la catarsi orfica potrebbe non voler risolvere una crisi occasionale, ma risolvere piuttosto la crisi esistenziale; non purificare da una follia episodica, ma purificare dal vivere profano, inteso come una lunga follia, eccetera eccetera ... Onde la catarsi diventerebbe propriamente una iniziazione alla nuova vita, l'*orphikos bios*, o se vogliamo, il « puritanesimo orfico », per usare una espressione del Dodds. E non ci lasceremo ingannare neppure dalle forme mantiche usate in funzione orfico-mistica (letteratura oracolare orfica, indovini girovaghi orfici): la considerazione mistica delle istituzioni vigenti (che diventano altrettanti schemi del « mondano ») pone in una crisi continua circa il da farsi, e pertanto la divinità va continuamente consultata (chi non riesce ad entrarvi in contatto diretto, si serve di *medium*); senza contare poi che, una volta tolto lo sguardo dal mondano, si tende a configurare l'oltremondano come qualcosa che sarà rispetto a ciò che è adesso, come un futuro rispetto al presente, sul cui contenuto soltanto gli indovini (e i profeti) possono riferire, sino alla creazione di miti escatologici adeguati alle esigenze mistiche.

[10] I quattro generi di follia « divina » distinti da Platone (*Phaedr.* 265 B) sono, come è noto, la profetica sotto il patronato di Apollo, la τελεστική (iniziatica? v. A. BRELICH, *Gli eroi greci*, Roma 1958, p. 281, contro Linforth che la intenderebbe come « rituale », « catartica ») promossa da Dioniso, la poetica ispirata dalle Muse, e l'erotica da Afrodite ed Eros. Questa è una distinzione tipicamente politeistica, ma a noi non serve tanto il dio quanto la funzione: ad es. la « telestica » può essere intesa sia in senso mistico che apotropaico pur cadendo sempre nel campo di azione di Dioniso.

3. Il vegetarianesimo orfico

Cominciamo sin d'ora a mettere in pratica il criterio, raccomandato poco fa, della distinzione tra pratiche del settore catartico-rituale e pratiche prese dal settore catartico-rituale ma in funzione del settore mistico. Abbiamo visto nel paragrafo precedente la cura coribantica dell'epilessia, fondandoci soprattutto sull'autore del trattato *de morbo sacro*; ora rileviamo, seguendo questo stesso trattato (6, 352 sgg.), che quei ciarlatani che curavano l'epilessia con « iniziazioni, prescrizioni e discorsi », finivano con l'imporre ai pazienti certe interdizioni, tabu alimentari e di vestiario, che non possono non ricordarci le interdizioni che avrebbero dovuto regolare la, più o meno leggendaria, pura società orfica. Tra l'altro, questi guaritori girovaghi potevano proibire la carne di capra, gli indumenti fatti con la pelle di questo stesso animale, le vesti nere, ecc. Jeanmaire [20] non manca di far notare l'analogia, e ricorda in proposito i cataloghi dei tabu pitagorici, nonché il piccolo codice al quale deve conformarsi il *theios aner* secondo Esiodo.

Ora noi sappiamo che tabu alimentari, di vestiario, ecc., in maggiore o minore misura regolano tutte le società umane e non soltanto l'antica grecità, alla quale ci rimanda il codice esiodeo. La loro presenza, pertanto, non pone problemi storico-religiosi particolari per il mondo greco. Ben diversa è invece la cosa quando si pone l'eventualità che in questo mondo greco vi fossero sètte (come la pitagorica) o individui collegati dalla comune esperienza di un medesimo rito « telestico » (lasciamo per il momento cadere la questione: iniziatico o catartico?), che seguissero certe interdizioni « nuove » o « differenti » da quelle previste dal culto tradizionale ad ogni suo livello. Tutto questo denuncerebbe uno stato di cose particolare, e comunque tale da porre un problema storico-religioso che non si esaurirebbe con semplici ipotesi genetiche d'ordine

[20] Nel *Dionysos* cit., p. 119.

diffusionistico, che spiegassero ogni cosa con l'introduzione in Grecia di culti stranieri. O almeno dovremmo porre l'alternativa: o si tratta di una nuova religione venuta da fuori, o si tratta di una rivoluzione interna, ossia di un fenomeno religioso greco. Si dirà che certe interdizioni non bastano a fare una religione. D'accordo, ma altrettanto assurda è l'idea che esse possano, in perfetta autonomia, trasmigrare da una religione all'altra. Proviamo invece a considerare queste interdizioni « stravaganti » come punti di riferimento di una vita ascetica in ottemperanza a rivoluzionarie insorgenze mistiche. Intendiamoci, l'insorgenza mistica non basta a giustificare le interdizioni di per sé; essa non le inventa dal niente. Diremo invece che usa a suo modo interdizioni che già trova, particolarmente significative, nella religione greca; s'inserisce nella dialettica che tali interdizioni puntualizzano, salvo poi a risolvere, sempre a suo modo, la dialettica stessa con l'esasperazione tipica di ogni misticismo. Oppure non trova le interdizioni già elaborate, ma trova una dialettica in cui certi elementi (un cibo, una veste, un colore) sono assunti a simboli dei suoi poli; inserendosi in questa dialettica l'insorgenza mistica, con la consueta esasperazione (qui: polarizzazione), ne elimina un polo, e con esso i simboli che lo rappresentano, che diventano, allora, altrettante interdizioni religiose; trasferisce tutto il « male » in questi simboli, che diventano per ciò stesso interdetti. Questi schemi generali hanno un valore puramente orientativo; è certo poi che ogni singolo caso ha bisogno della sua spiegazione.

Un altro schema generale, questa volta per considerare i rapporti analogici tra le interdizioni catartico-apotropaiche e le interdizioni mistico-ascetiche, secondo quel che si diceva sopra, senza tuttavia confondere i fatti riferibili al settore apotropaico con quelli del settore mistico, potrebbe essere il seguente. Le interdizioni catartico-apotropaiche servivano per guarire l'epilettico. Forse, con l'impedirgli così di avere contatti con il dio, il demone, o l'eroe, al cui campo d'azione certi alimenti, o indumenti, o colori, o comportamenti, ecc. si ritenevano appartenere; tolti questi emblematici contatti, si

toglieva anche il rischio di venir posseduti dal dio o demone o eroe, che stava all'origine del male. O forse si tratta di un comportamento sacrale adeguato all'essere invasante. Tutto questo richiederebbe un'analisi specifica, ma non è il nostro argomento. Per quel che ci riguarda, diremmo soltanto che l'interdizione mistica doveva avere altre funzioni, ma che, come si è visto nel paragrafo precedente, il misticismo greco poteva far sue le tecniche catartico-apotropaiche, in quanto muoventisi attorno al concetto di entusiasmo. Insomma, il trattamento religioso dell'epilessia, contenente tra l'altro le interdizioni, poteva essere assunto in blocco come modello, puramente formale, del comportamento mistico; solo che le interdizioni non saranno state le stesse, dovendo rispondere ad altri scopi.

Ciò basti per le interdizioni come pratica del misticismo greco. Quanto poi alle singole interdizioni e alla loro specifica funzione mistica, non è possibile cavarcela con formule generali. Non ci troviamo infatti a spiegare un concreto movimento mistico, caratterizzato da precise disposizioni circa le interdizioni sue proprie, e qualificanti come una professione di fede. Ci stiamo invece accostando alla religione greca cercando di rilevare eventuali manifestazioni di misticismo. E per quel che concerne l'« orfico », qui inteso come il « mistico », possediamo soltanto vaghe notizie, tante volte riferite e discusse, circa l'interdizione della lana, delle fave, e delle carni [21].

[21] Le fonti sono raccolte in KERN, *Orphic. fragmenta*, testimonia potiora nn. 212-219. Tanto per restare ai dichiarati « orfici ». Ma è certo che andrebbero incluse le varie liste di tabu, tipo quella delle interdizioni pitagoriche fornita da Diog. Laert., *vita Phitag.*, 19, 33: « star lontano dai funerali, dai matrimoni e da ogni polluzione fisica, astenersi da ogni cibo di animali morti o uccisi, dalle trote, dal pesce melanurus, dalle uova e dagli animali che fanno le uova, dalle fave e da ogni altra cosa che è proibita da quelli che compiono i sacri riti di iniziazione ». Ma questo è un insieme di formule o un discorso coerente? Come spiegare le evidenti incongruenze? Si tratta, parrebbe, di formule che avevano un preciso significato per i termini con cui erano espresse oltre che nel contenuto.

Potremmo forse escludere l'interdizione della lana, in quanto concernendo i soli morti, potrebbe risolversi in una prescrizione rituale e non una interdizione: quella di vestire i cadaveri con il lino (e dunque non con la lana), il che è poi quanto esplicitamente dice Erodoto nel noto passo sull'argomento (2, 81). Del vegetarianesimo parleremo appresso, facendone l'argomento specifico di questo paragrafo. Qui, ancora in sede preliminare, vorremmo accennare ad una interpretazione del divieto di mangiare fave, che orfici e pitagorici avevano in comune con gli iniziati eleusini; ci servirà per saggiare i nostri criteri di ricerca del fatto mistico.

A. Brelich [22] ha rilevato come « sui piani più diversi, da quello fisiologico ... a quello cosmico e genealogico, le fave appartenessero alle sorgenti dell'esistenza, con tutta l'ambivalenza che caratterizza queste »; ed ha suggerito che tale posizione « caotica » nella dialettica greca del caotico e del cosmico, fosse dovuta al punto di vista di una civiltà cerealicola che « nella propria forma economica vede un τέλος » e « degrada e sposta alle origini ambigue i frutti della orticoltura ». Cosicché si potrebbe avanzare l'ipotesi dell'esigenza di raggiungere il τέλος in senso mistico-iniziatico — quasi un concetto diffuso da Eleusi centro dei misteri gravitanti attorno al culto dell'agraria Demeter — mediante l'astensione da uno di quei prodotti, la fava: la compiutezza in senso umano e civico sarebbe divenuta compiutezza mistica, portandosi appresso tutta la precedente simbologia. O da un altro punto di vista diremmo: le fave erano alle origini di questa esistenza: esse hanno dunque anche la *colpa* (nel senso mistico di caduta) di questa esistenza, e quindi vanno proibite, per non perpetuare la colpa e per cessare di esistere come chi ha tratto esistenza dalle fave. Nell'un caso e nell'altro, comunque, avremmo non già un'invenzione mistico-orfica, ma l'inserimento mistico-orfico in una dialettica già impostata ed elaborata dalla religione greca, e quindi il superamento della dialettica stessa mediante

[22] A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit., p. 161, n. 239.

la sua esasperazione sino all'esaurimento; nasceva così il tabu delle fave che distingueva certi mistici dal resto dei Greci. Tolte di mezzo le fave, venivano al tempo stesso rinnegate quelle origini (dalle fave) e questa (inaccettabile) esistenza.

Affronteremo ora la questione del vegetarianesimo orfico, per reale o leggendario che sia. A noi interessano infatti i valori mistici (o orfici) del vegetarianesimo sia che fosse una vera pratica sia che fosse soltanto un modello mitico. Per giustificare la dieta vegetariana, o più esattamente la proibizione di mangiare carne, si è fatto ricorso ad una ancora più leggendaria metempsicosi. Una metempsicosi di maniera, per giunta, in quanto le notizie di una trasmigrazione delle anime, come reale ideologia religiosa greca, non parlano di passaggi dell'anima in animali (perciò umanizzati e resi « rispettabili »), ma semmai di ritorno dei morti, secondo la nota concezione pindarica (*Olymp.* 2, 61 sgg.)[23]. Ma, a parte le difficoltà

[23] Eppure si parlava anche di trasmigrazione delle anime in animali, per es. da parte di filosofi come Platone e, prima di lui, Empedocle. Ma se si vuol fare una distinzione tra religione e filosofia, o anche tra religione ed eventuali idee religiose personali, bisogna andar cauti nella ricostruzione di una realtà religiosa servendoci di simili fonti, senza un'adeguata discussione. Quanto a Platone, poi, che nel *Fedone* (81 E) parla di rinascita in animali a seconda del carattere avuto in vita (i lussuriosi in asini, i violenti in lupi o avvoltoi, ecc.), egli fa chiaramente della satira; e per dare un fondamento tradizionale a quell'invenzione satirica non possiamo che immaginare una metempsicosi di maniera, quasi un luogo comune e non una coerente ideologia religiosa; e allora sarebbe meglio cercarne la radice in quel filone popolare a cui appartiene la satira contro le donne di Semonide di Amorgo (i vari tipi di donne derivati, a seconda dei difetti, da questo o da quell'animale): in questo filone, per i suoi scopi contingenti (satirici e non sistematici), Platone avrebbe calato l'eventuale idea religiosa del ritorno sulla terra (ma in esseri umani!), ottenendo una particolare efficacia d'ordine letterario e non filosofico. Più importante sarebbe, se mai, il caso di Empedocle che non fa letteratura né solo filosofia, ma sembra muoversi sul piano di una religiosità orfico-pitagorica (per noi: mistica): egli vieta di mangiare carne e di uccidere animali (frg. 136 e 137 Diels) e al contempo ci parla di trasmigrazione in animali e — si badi bene — in piante (frg. 117 e 127 Diels); dunque nel suo sistema, che potrebbe esprimere

obbiettive per provare una simile ideologia (nonché le sue esatte enunciazioni), la pratica vegetariana nei suoi confronti resterebbe come qualcosa di accessorio, senza alcun significato religioso di sorta. Mentre se ha da essere considerata per la sua capacità di conferire purezza — ed è così che le fonti ce l'attestano — va posto in rilievo il suo valore religioso positivo, vale a dire la sua natura ritualistica.

Il divieto di mangiar carne — come rito (ossia, l'interdizione rituale delle carni) — trova in Grecia il termine di confronto nel tipico sacrificio agli dèi, la *thysia*, che comportava l'*obbligo* di mangiar carne. È chiaro, infatti, che per la comprensione di una realtà religiosa non dobbiamo fare questione di dieta vegetariana e di dieta carnea, in senso profano, ma piuttosto di astensione rituale e di consumazione rituale delle carni. Quando Platone (*Leg.* 6, 782 c) ci presenta « il modo di vivere cosiddetto orfico », oltre a riferire la formula generale che qualifica quel tenore di vita (« usando per cibo tutto quel che è inanimato, e astenendosi invece da ciò che è animato ») si sofferma sulle conseguenze sacrali del sistema: « non vi erano neppure sacrifici di animali agli dèi, ma facevano libagioni, e consideravano sacrifici puri quelli di frutta impregnata di miele, e altre cose del genere; si astenevano dalle carni quasi che fossero qualcosa di impuro, e si astenevano dall'insozzare col sangue gli altari degli dèi ». È chiaro, dunque, che anche per Platone solo sul piano religioso i due opposti atteggiamenti nei riguardi della carne diventano efficacemente comparabili.

Poniamo allora da un lato l'atteggiamento orfico condizionato dal divieto della carne e dall'obbligo dei sacrifici incruenti, e dall'altro l'atteggiamento panellenico condizionato dall'obbligo di compiere sacrifici cruenti in certe occasioni, e di con-

sostanzialmente una tendenza pampsichistica o ilozoistica, non ha senso il divieto di mangiar carne perché l'animale ucciso poteva aver contenuto un'anima umana, dato che lo stesso rischio si correva anche mangiando vegetali; donde deriva che le due cose — il divieto e la rinascita — debbono essere considerate indipendenti l'una dall'altra.

sumare poi le carni del sacrificio. Per dare maggiore rilievo al confronto, ricorderemo che come da una parte — l'orfica — esistevano (o: si parlava di) comunità sacralmente legate dall'astensione dalle carni, così dall'altra esistevano associazioni cultuali (tipo *orgeones*) legate dalla consumazione rituale, in comune, delle carni sacrificate. Ma se un fatto del genere giustifica la nostra impostazione, vi è pure da tener presente una eventuale obbiezione alla comparabilità dei due atteggiamenti, l'orfico e il panellenico, ridotti al punto di vista del sacrificio: gli orfici si astenevano *sempre* dalle carni (e non soltanto dai sacrifici cruenti), mentre l'uso rituale della carne era prescritto *soltanto in certe occasioni,* che potremmo in senso lato definire festive (ovvero si poteva essere ordinariamente vegetariani, purché partecipando a certi sacrifici si mangiasse carne). Sarebbe, tuttavia, un'obbiezione solo apparentemente valida: così come per gli orfici l'interdizione illimitata non ci fa pensare davvero ad una dieta vegetariana profana (ossia per motivi igienici, in senso moderno, ad es.), in quanto tutto il tenore di vita orfico va considerato « rituale » (« festivo », diremmo quasi) rispetto al mondo « profano » dei non-orfici, così il sacrificio cruento, preso di per sé, non è un elemento accessorio della occasione festiva, ma un'azione sacrale che basta, da sola, a *fare* la festa. In altre parole, ogni pasto di carne era presso i Greci una « festa », era un « sacrificio », come dimostra il doppio significato di *thyein,* unico verbo usato sia per « sacrificare » che per « mattare ». E ciò, da un altro punto di vista, vuol dire: *ordinariamente* non si poteva mangiare carne, e quando se ne mangiava si aveva la coscienza di fare qualcosa di *straordinario*. Da cui consegue che tanto gli orfici (o pitagorici, o chiunque altro mai si sia astenuto sacralmente dall'uso delle carni), quanto gli altri Greci, *non potevano mangiar carne* senza che tale atto avesse effetti religiosamente significativi. Quali erano questi effetti? A ciò, infatti, si riduce ormai tutta la questione.

L'effetto sostanziale del sacrificio, ovvero lo scopo per cui si sacrificava, era quello di stabilire un rapporto cultuale con le divinità. Gli orfici, per conto loro, vietavano quel genere

di rapporto. E avevano ragioni da vendere, vista la loro aspirazione alla santità, se il rapporto tra dèi e uomini, stabilito con il sacrificio, si poteva configurare come quello corrente tra frodatori (gli uomini) e frodati (gli dèi), o tra puniti e punitori. Il sacrificio cruento (specificamente del bue; e Platone nel passo riferito dice di quegli antichi che vivevano al modo orfico: « non osavano neppure assaggiare la carne bovina ») non era infatti la ripetizione di quell'empio sacrificio con cui Prometeo tentò di frodare Zeus, a vantaggio degli uomini, nella mitica « gara » di Mecone? Esiodo (*Theog.* 535, sgg.) racconta come avvenne che gli dèi si separarono (ἐκρίνοντο) dagli uomini. La *krisis* (separazione o contesa che sia) tra dèi e uomini avvenne ad opera di Prometeo, il quale, rappresentando gli uomini, spartì con malizia un grosso bue per sorprendere la buona fede di Zeus, il rappresentante degli dèi: mise da un lato le carni disossate raccolte nella pelle del bue, e dall'altro le ossa composte e ricoperte con il « lucido grasso »; quindi invitò Zeus a scegliere la parte che sarebbe stata degli dèi sicuro che avrebbe scelto il composto di ossa e grasso assai più bello a vedersi. E allora Zeus « con ambe le mani spazzò via il bianco grasso e sùbito s'infuriò, la rabbia gli scese nel cuore, quando vide le ossa spolpate, come erano state acconciate con abile frode. Da quel giorno gli uomini bruciano agli immortali le bianche ossa sugli altari odorosi d'incenso ».

Quel pasto non equamente ripartito è alle origini della non equa sorte umana rispetto alla sorte divina: è ciò che soprattutto fece gli uomini diversi dagli dèi. È pertanto logico che una tendenza mistica che voglia, se non eguagliare gli uomini agli dèi, almeno infrangere le barriere tra i due modi di esistenza, cerchi di impedire il perpetuarsi delle vigenti condizioni, impedendo il perpetuarsi del sacrificio cruento che ne è all'origine. Sia ben chiaro: non voglio dire che gli orfici si astenessero dalle carni perché avevano sentito da Esiodo che all'origine del sacrificio stava il tristo episodio prometeico! Il mito riferito da Esiodo è qualcosa che sta all'istituto cultuale greco del sacrificio cruento, come la teoria della transmigrazione (ammesso che sia mai stata formulata) starebbe al vegetaria-

nesimo orfico. Son tutti punti di riferimento, o espressioni circoscritte, della dialettica genericamente greca corrente tra umano e divino; tra mortalità e immortalità, se vogliamo. Il mito esiodeo ci dice: quando tutto poteva accadere (e anche che la condizione umana fosse diversa) è accaduto un certo fatto che ha fissato e per sempre le condizioni degli uomini e quelle degli dèi. Il sacrificio cruento significa: diversa è la condizione degli uomini da quella degli dèi, i primi debbono sacrificare ai secondi, e, della vittima sacrificale, gli uomini debbono mangiare la carne mentre gli dèi immortali godono del sacrificio come atto di omaggio e non come cibo, ossia *spiritualmente* e non *materialmente*; dunque, messi di fronte a quel determinante fatto religioso che era il sacrificio cruento con consumazione della vittima (il sacrificio destinato agli olimpii), uomini e dèi (gli dèi tipici, gli olimpii) rivelano e ribadiscono la diversità delle rispettive nature: gli uni sono coloro che per vivere hanno bisogno di mangiare e perciò mangiano le carni sacrificali, gli altri sono coloro che non hanno bisogno di mangiare e perciò non ne mangiano. Gli uni, i mortali, *vivono*, mentre gli altri, gli immortali, *sono*: ecco la verità che si faceva attuale ad ogni sacrificio cruento destinato agli olimpii; esso diventava il pasto « vitale » per eccellenza, ossia il pasto che dava vita a chi aveva bisogno di vita, e, da questo punto di vista, appare in nuova luce la necessità che questo cibo « sacro » (in quanto datore di vita in senso metafisico) non sia un nutrimento qualsiasi, ma, e *specificamente*, un essere animato (la vita dà vita). Ora, di fronte a questa situazione che il sacrificio cruento delinea sacralmente, il vegetarianesimo orfico può significare: gli uomini se vogliono essere come dèi debbono comportarsi come loro e, come loro, non mangiar carne (il sacrificio qui ha valore solo quale termine di confronto tra due diversi comportamenti: è l'occasione tipica in cui gli uomini sono posti a raffronto con gli dèi, in ripetizione dell'evento prototipico che vide uomini e dèi commisurarsi a Mecone). La condizione umana giudicata inaccettabile viene misticamente identificata con la *vita* stessa, e dunque una non accettazione della vita

(come modo d'essere diverso da quello divino) comporta la ripulsa di ciò che è « vivente », ossia, restando nei limiti dell'ideologia tradizionale greca, la ripulsa della carne la quale *fa vivere da uomini.*

Se poi seguiamo il filo del racconto esiodeo che muove dal sacrificio prometeico, vediamo che la colpa originaria di Prometeo si articola in due momenti: quello dell'inganno a Zeus e quello del furto del fuoco. Il secondo è una conseguenza del primo, almeno nel racconto esiodeo, in quanto era stato per punire gli uomini « mangiatori di carne » che Zeus aveva sottratto loro il fuoco, costringendo perciò Prometeo al furto. Questa apparentemente arbitraria decisione di Zeus, pone, in realtà, una astratta connessione tra il sacrificio e il fuoco come mezzo di realizzazione del sacrificio. Nella logica esiodea sarebbe come se fosse detto: si è sacrificato un bue, i risultati non hanno soddisfatto Zeus ed allora Zeus ha tolto agli uomini il fuoco per impedir loro di fare altri sacrifici (qui sacrificio vorrebbe dire non omaggio agli dèi, ma occasione per mangiare carne). Ma Prometeo riporta il fuoco agli uomini. E Zeus finisce allora per fissare come triste e mortale la condizione umana (di quegli uomini che altrimenti avrebbero impunemente *mangiato carni cotte*), servendosi di Pandora e dei malanni che questa avrebbe condotto tra gli uomini. Il fatto che, concretamente, tutta la cosa verta sul *mangiare carni cotte,* potrebbe servire anche a rispondere alla consueta obbiezione contro il vegetarianesimo orfico: come potevano essere vegetariani se praticavano l'omofagia? [24]. Per poi dire: gli orfici

[24] Questa, ed altre obbiezioni del genere, sono formulate e risolte in JEANMAIRE, *o.c.*, pp. 406 sgg., nello schema nilssoniano di una riforma orfica del culto di Dioniso.

Nel 1964 è stato pubblicato a Parigi *Le cru et le cuit* di CL. LÉVI-STRAUSS. Al momento della stesura di questo libro, la cui prima edizione è del 1965, non avevo ancora letto il lavoro di Lévi-Strauss, in cui l'esame di un sistema mitologico sud-americano rileva la dialettica natura/cultura espressa mediante le rappresentazioni del « crudo » in contrapposizione al « cotto ». L'utilizzazione della ricerca di Lévi-Strauss nel caso specifico, porterebbe alla giustificazione della omofagia come rifiuto della « cultura »

non praticavano l'omofagia, distinguendosi per questo dai « dionisiaci »; oppure l'orfismo va inteso come moderazione del dionisismo e dunque, perché « moderati » non avevano accettato l'omofagia, ecc. ecc. Quanto a noi, restando al senso generico di « orfico » = mistico, e dovendo dunque coprire con l'« orfico » anche quelle pratiche del misticismo dionisiaco tra le quali va annoverata l'omofagia, diremmo: l'omofagia si tiene sul piano del vegetarianesimo rispetto al sacrificio usuale (la *thysia*), in quanto le carni mangiate non venivano cotte.

In conclusione, anche se i vari eventi mitici di cui si sta parlando — primo sacrificio, furto del fuoco, e Pandora — possono avere, presi isolatamente, un loro significato particolare, è certo che come insieme, nella sequenza esiodea che li raccoglie, fondano gli aspetti negativi della condizione umana. Quanto al primo sacrificio, oltre a costituire il modello di tutti i sacrifici, finisce così per determinare l'obbligo per gli uomini di accettare la loro sorte mortale, e, ad un tempo, di riconoscere l'immortalità (e superiorità) degli dèi. In cambio, gli uomini possono mangiar carne. Ben poca cosa in confronto a quanto hanno perso! Ma questa sarebbe già una valutazione orfico-mistica di quegli accadimenti mitici; e da una simile valutazione nasce di necessità il rifiuto di questo « diritto alla carne », il quale rifiuto diventa nell'accezione mistica una figura emblematica della *rinuncia al mondo* così come è « dato » da irripetibili eventi mitici. In altre parole: il sistema offriva la chiave per uscire dal sistema. La religione greca che con i suoi miti e i suoi culti rendeva « sacra » (giustificata, assoluta, sicura dai rischi della storia) la esistenza umana inserendola in un certo ordine universale, forniva anche i mezzi per uscire dall'ordine medesimo, quando esso risultasse negativo

nel senso propriamente mistico che identifica il « mondano » con la condizione culturale (di « caduta ») in contrapposizione ad una condizione « naturale » (da riconquistare). A partire dal problema impostato in queste pagine e utilizzando il metodo di lettura mitica proposto da Lévi-Strauss, M. DETIENNE ha perfezionato la ricerca in lavori concernenti sia l'orfismo che il dionisismo, ora raccolti in *Dionysos mis à mort*, Parigi 1977.

in un bilancio dei vantaggi e degli svantaggi che offriva all'uomo. Rinunciare a mangiare la carne significava rinunciare al mondo: la stessa importanza che il mito prometeico attribuiva al sacrificio-pasto, ponendolo all'origine della condizione umana, gli orfici l'attribuivano al loro vegetarianesimo, facendone una *conditio sine qua non* per il superamento mistico della mondanità. Riducendo tutto all'essenziale diremmo: l'uomo deve mangiare per vivere, ma questo vivere è in realtà un sopravvivere dato che prima o poi si muore lo stesso, e dunque proprio mangiando si realizza nella sua pienezza la natura mortale dell'uomo (ossia come oggetto della morte naturale); se l'uomo si lasciasse morire di fame la sua sarebbe non più una morte naturale (il « dato ») ma una morte culturale (il « conquistato »): egli allora sarebbe il soggetto e non l'oggetto del morire, mentre finché fa del tutto per resistere alla morte, questa, che finirà per vincere la battaglia, apparirà in tutto il suo aspetto di ineluttabile fatalità. Tutto ciò potrà un giorno venire chiaramente alla luce della coscienza, e allora si giungerà persino all'assurdo filosofico di chi si uccide per non morire. Invece sul piano religioso, e non speculativo, il nodo è stato sciolto dai Greci in diversi modi. Uno di questi è stato proprio l'aver caricato il pasto carneo di fondamentali valori esistenziali: ciò offriva all'uomo greco la capacità di essere lui l'artefice della sua morte, che così veniva riscattata alla cultura, mediante l'istituto del sacrificio cruento con consumazione della vittima (inoltre in tale istituto che ritualizzava la stessa uccisione della vittima, veniva enfaticamente mostrato l'uomo come uccisore, ossia nella sua facoltà di protagonista e arbitro di una vicenda di morte). Una soluzione mistica e secondaria, direttamente dipendente da questa, era il rifiuto *in toto* dell'istituto sacrificale cruento: così facendo si svalutava questa vita; motivo per cui la morte che ne costituiva il termine, acquistava all'incontro valori positivi, non presentandosi più come realtà condizionatrice dei « mortali » ma piuttosto come liberazione da una condizione esistenziale inaccettabile. Tutto ciò basterebbe a giustificare l'atteggiamento vegetariano orfico come antitetico all'ordine greco, e dunque mistico nel senso tecnico del ter-

mine. Ma forse si fa interessante, anche per i nostri intenti, una giustificazione dell'importanza sacrale ed esistenziale della dieta carnea, nonché della sua ambivalenza (la quale ha fornito occasione al vegetarianesimo orfico), che emergesse da fatti esulanti dal mito prometeico che ci è servito allo scopo. Seguiremo succintamente a questo fine tre diverse vie: quella del mito, quella del rito e quella della comparazione.

Il mito delle condizioni paradisiache, o, se vogliamo restare al nostro termine di confronto, pre-prometeiche, oppone più o meno esplicitamente la dieta vegetariana, carica di valori positivi, alla certamente negativa dieta carnea: infatti *in illis temporibus* la terra era « ricca di doni » ed offriva « spontaneamente » da vivere all'uomo, come appare per es. in Esiodo quando descrive la generazione aurea (*Erga,* 116 sgg.). Non c'erano allora animali da uccidere: la caccia sarebbe già stata un « lavoro » — e tale è nelle civiltà di cacciatori —, mentre l'uomo non doveva lavorare per vivere. Egli si limitava a cogliere i frutti che spontaneamente gli si offrivano (ma non si parla mai di animali che si offrissero per essere mangiati). In tal senso si può comprendere come allora non si « sacrificasse » o « mattasse » (stando al doppio significato di *thyein*): il che è detto esplicitamente da Esiodo per la generazione argentea. In Esiodo, tuttavia, il non-sacrificare potrebbe apparire uno scadimento nei confronti della generazione aurea; ma di questa non dice mai esplicitamente che sacrificasse. Quelli della generazione aurea vivevano, se mai, in continuo rapporto con gli dèi, non avevano bisogno di un sacrificio inteso come rapporto cultuale col divino: tanto si può concedere alla intenzione esiodea. Ma rimane il fatto che neppure gli aurei sacrificassero; essi semplicemente mangiavano con gli dèi. Mangiavano carne? Non è detto, ma possiamo comunque negare che imbandissero mense agli dèi, che uccidessero animali, e se li spartissero con gli dèi: questo sarà proprio l'atto « nuovo », inventato da Prometeo, che fonderà il sacrificio. Prima di Prometeo mangiavano con gli dèi, e dunque le stesse cose degli dèi. Un brusco cambiamento avviene con la generazione bronzea, empia e che *non mangiava pane*. Qui l'idea

del deterioramento per generazioni è espressa da un tratto decisamente anti-vegetariano; con la menzione del pane si contrappone alla dieta carnea una dieta « civile » in senso pieno, una dieta che toglie alla carne il suo valore primordiale di pasto per eccellenza, il quale valore, l'unico conosciuto dall'umanità bronzea, comporta una sopravvalutazione etica dell'uccisione, della lotta, della violenza, di tutto ciò che ha condotto alla rovina quella trista generazione; ed Esiodo non manca di rilevare drammaticamente come su questo genere d'esistenza incombesse il destino mortale: « La nera morte li colse, *nonostante la loro forza* ».

Sul piano cultuale non può non venirci sùbito in mente il rito dei *Buphonia,* in cui l'uccisione del bue, sacrificato a Zeus Polieus, era considerata in tutto il suo aspetto negativo, quello stesso aspetto negativo che il mito a suo modo (ossia configurandolo come frode) attribuiva al sacrificio prototipico, e che gli orfici rilevavano astenendosi dalle carni [25]. Tanto negativo che si configurava esplicitamente come un reato; donde la finzione di una indagine giudiziaria intesa a punire il colpevole dell'uccisione. Né bastava, ma perché quel misfatto fosse completamente espiato era necessario reintegrare il bue: la reintegrazione si otteneva riempendo di paglia la sua pelle, e aggiogando il bue impagliato ad un aratro, come se fosse vivo.

Ora, appunto la comparazione ci permette di interpretare correttamente l'azione drammatica che caratterizzava i *Buphonia.* Essa ci lascia scorgere chiaramente una stratificazione culturale che, procedendo a ritroso, da una civiltà agricola (cerealicola) giunge sino ad una civiltà di caccia, attraverso una civiltà di allevatori. Il trattamento del bue in quella festa greca e l'improvviso rilievo della sua « rispettabilità », *dopo* che è stato ucciso, non può non ricordarci il « rispetto » che i cacciatori hanno per gli animali uccisi, e le azioni rituali che

[25] Non mancano altri riti ad attestare l'ambivalenza del sacrificio cruento in Grecia: il δίωγμα delle Tesmoforie attiche, il bando del sacrificante nei *Lykaia,* ecc.

essi eseguono per « annullare l'atto compiuto »[20], come se si trattasse di una colpa. Se dai *Buphonia* passiamo al consueto sacrificio cruento, troviamo la stessa manifestazione di rispetto per la vittima, esternata però non altrettanto drammaticamente, bensì nella forma « atrofica » del trattamento delle ossa — la parte degli dèi — che ci ricorda il trattamento sacrale riservato dai cacciatori primitivi alle ossa degli animali uccisi, per annullarne l'uccisione: in entrambi i casi le ossa non vengono gettate via, ma, appunto, trattate sacralmente, come diremmo facendo per il momento astrazione dal fatto che esse in Grecia erano offerte alla divinità (ma d'altra parte, anche presso i cacciatori primitivi può capitare che l'annullamento dell'uccisione mediante il « rispetto » per le ossa della selvaggina, si risolva in un'offerta di queste a qualche essere sovrumano). Ora vediamo che nel caso dei *Buphonia,* l'animale ucciso non è una preda di caccia, ma un prodotto d'allevamento. Passiamo così ad un altro strato culturale, circa il quale è stato detto, osservando come gli allevatori esternino un rispetto sacrale per gli animali allevati, e non se ne cibino, spesso, che in occasione di un sacrificio: « La contrarietà ad uccidere, che già fra i cacciatori si esprime *post-necem* ..., trova presso gli allevatori espressioni vive e attuali *in ipsa nece* »[27]. Ci troviamo così già in piena ideologia greca, per la quale uccidere un animale per mangiarlo o fare un sacrificio, *sono la stessa cosa.* Infine osserviamo lo strato agricolo dei *Buphonia*: il bue che viene ucciso ha prima mangiato certe offerte di orzo e di frumento deposte sull'altare

[20] A. E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern,* Wiesbaden 1951, p. 199. L'accostamento del comportamento greco nella pratica sacrificale, al comportamento dei cacciatori primitivi è stato per la prima volta efficacemente delineato da K. MEULI, *Griechische Opferbräuche,* in *Phyllobolia für Peter Von Der Mühll,* Basel 1946, pp. 185 sgg.; per quel che ci riguarda più da vicino v. il paragrafo III dedicato al « sacrificio olimpico » (pp. 211 sgg.).

[27] V. LANTERNARI, *L'offerta primiziale in etnologia,* « Rivista di Antropologia », vol. 43 (1956), p. 55.

di Zeus Polieus; il bue impagliato, ossia tornato a vivere nella finzione rituale, viene aggiogato all'aratro. Tutto questo parrebbe significare: c'è l'orzo, c'è il frumento, perché dunque mangiare carne di bue? ma il bue ha mangiato l'orzo e il frumento, e quindi si deve mangiare il bue; il bue non va mangiato ma deve essere utilizzato nei lavori agricoli, ossia per la produzione di piante alimentari. La esasperazione di questa dialettica, in senso mistico, poté portare all'atteggiamento orfico del rifiuto della carne.

III.

MITOLOGIA ORFICA

1. L'esiodeo e l'orfico

L'orfismo non si esaurisce in una pratica di misticismo, se, come tutti gli autori non han mancato mai di rilevare, il « libro » è l'elemento centrale del complesso orfico. « L'insieme dei libri di Museo e di Orfeo », per dirla con Platone (*Resp.* 2, 364 E), era lo strumento professionale degli operatori « orfici ». Ora in tali libri vi saranno state descrizioni di rituali catartici e guaritori, vi saranno state formule, profezie ecc., ma indubbiamente vi si conteneva un patrimonio mitologico elaborato dagli autori più vari e raccolto ai livelli più diversi. Tale patrimonio che emerge qua e là in periodo classico, ma prorompe addirittura nelle epoche più tarde non può essere respinto dalla nostra considerazione solo perché: *deve* essere considerato il frutto di esercitazioni estranee alla pratica orfica (in quanto non ne rappresenterebbe adeguatamente l'ideologia); *non può* essere ridotto ad uno schema unitario (nonostante gli sforzi di tanti studiosi) circoscrivibile nel tempo e nel contenuto. Queste sono pregiudiziali che non ci interessano. Per noi si pone un giudizio anche su questo patrimonio mitologico, almeno nelle sue espressioni più cospicue. Il loro senso « mistico » darà, eventualmente, alla mitologia orfica (per tradizione) una concreta unitarietà, nonostante la frammentarietà che la contraddistingue.

Il patrimonio mitologico orfico è accentrato su diverse cosmogonie. Ora è chiaro che a noi non interessa la ricostruzione di un'unica cosmogonia (o teogonia) orfica, quasi si trattasse, anziché di miti, di un sistema teologico elaborato a sostegno di una eventuale « religione » orfica. Tanto meno dopo la spie-

tata critica di Moulinier contro ogni tentativo in tal senso. Ma, Moulinier a parte, anche se una simile cosmogonia teologica fosse stata mai elaborata, essa apparterrebbe già alla speculazione, e solo indirettamente interesserebbe il fenomeno che stiamo studiando. Per quel che ci riguarda, ogni cosmogonia attestataci è anzitutto un racconto delle origini facente parte del patrimonio tradizionale greco, prima che orfico, che può, ma non deve, essere stato assunto ed eventualmente elaborato in determinate circostanze e in funzione di una realtà religiosa, facendosi così tecnicamente mito.

Per dare un esempio della nostra posizione, vediamo il mito dell'uovo cosmico. Esso è giunto a far parte delle tradizioni greche, ma, come si sa, non è certamente una invenzione greca. M. Eliade [1] ne considera la diffusione, ponendo l'India o l'Indonesia come suo centro genetico, e dimostra come col racconto del mondo sorto dall'uovo cosmico non si diffonda al contempo una particolare idea religiosa informatrice o riformatrice delle singole religioni storiche, ma queste religioni hanno variamente utilizzato il simbolismo dell'uovo cosmico se e quando ciò è loro servito per fini specifici. Per quel che concerne la Grecia Eliade riferisce due fatti: il rinvenimento in tombe beote di statue di Dioniso con un uovo in mano, e il divieto orfico di mangiare uova. Egli pone alla base dei due fatti il mito dell'uovo cosmogonico, la considerazione del quale offriva la possibilità — secondo la teoria generale di Eliade sulla funzione dei miti — di ripetere, per mezzo del simbolo uovo, l'atto primordiale della creazione (l'uovo è un mero accidente: avrebbe potuto essere al suo posto un qualsiasi altro simbolo purché collegato ad una cosmogonia). Ora, tuttavia, il primo fatto richiedeva per i morti una rigenerazione — come ripetizione della prima generazione —, mentre il secondo — come rifiuto dell'uovo — chiedeva l'« uscita dal ciclo delle reincarnazioni »; ovvero, abolendo l'uovo, s'intendeva così di abo-

[1] M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni* (ediz. ital.), Torino 1954, p. 497.

lire il periodico ritorno all'esistenza. Tralasciamo di discutere se questa potesse essere la vera ideologia orfica, e se dunque la affrettata esegesi di Eliade abbia colto nel segno (per noi, stando a quel che si è detto sul sacrificio cruento e la dieta vegetariana, il rifiuto dell'uovo implicherebbe il rifiuto di *questa* vita e non di una reincarnazione futura). Quel che importa è l'insegnamento generale di Eliade, che qui si raccomanda: uno stesso simbolo mitico, presso uno stesso popolo, può essere diversamente trattato a seconda di particolari realtà religiose che col simbolo in sé non hanno niente a che fare.

Tale raccomandazione serve, nel caso specifico dell'uovo cosmogonico, a metterci in guardia dalle facili illazioni che parrebbero potersi trarre — e sono state tratte — dal fatto che Esiodo abbia ignorato la cosmogonia dall'uovo, e ne abbia invece parlato Aristofane. Illazioni d'ordine storico-cronologico, quali: al tempo di Esiodo non c'era ancora orfismo, al tempo di Aristofane c'era già orfismo. E, ancora, illazioni concernenti la sostanza stessa dell'orfismo: Aristofane, dato che parla dell'uovo cosmico, ci offre negli *Uccelli* una cosmogonia orfica, tutta intera (ossia anche quando parla di altri eventi e personaggi immediatamente dopo l'accenno all'uovo), e dunque ci dà uno dei più antichi documenti di quella « dottrina ». E via dicendo.

Quanto a noi, diremmo più prudentemente: Esiodo non volle utilizzare come mito cosmogonico il racconto sull'uovo primordiale, perché non rispondente alla realtà religiosa che egli intese esprimere con la sua *Teogonia*; Aristofane si servì, invece, di quel racconto, adottandolo come una parodia di mito, soltanto perché ben si adattava ad un mondo di uccelli, quale quello che burlescamente descrive nella sua commedia. Pertanto: non dobbiamo troppo sbrigativamente giurare sulla « orficità » della cosmogonia accennata da Aristofane; occorre stabilire perché nella *Teogonia* esiodea non vi sia stato il posto per l'uovo cosmogonico, il quale comparirà invece nelle tarde teogonie, rapsodica e geronimiana, di natura orfica.

La tarda antichità prese senza dubbio coscienza dell'antitesi tra due realtà religiose, quella che chiameremo esiodea e quella che gli stessi antichi chiamavano orfica. Tale presa di

coscienza si tradusse, per esempio, nella leggenda significativa di un Esiodo che avrebbe scritto gli *Erga* in contrapposizione ad Orfeo [2]. L'antitesi, qui, sarebbe tra la concezione esiodea della vita e quella orfica, magari tra le regole (interdizioni, tabu, ecc., di cui si è detto trattando del vegetarianesimo orfico) di vita del *theios aner* esiodeo e quelle dell'orfico « puro in una società di puri ». Noi dovremmo spostarla sulla mitologia cosmogonica, ovvero sulla diversa scelta dei miti cosmogonici che dovrebbe caratterizzare da una parte Esiodo e dall'altra Orfeo, o l'« orfico ». In fondo, anche nella formulazione di norme di vita, si è trattato, sia da parte di Esiodo che da parte degli orfici, di operare una scelta: certi tipi di comportamento sono diventati allora « norme » (e di carattere sacrale), così come certi racconti, in seguito alla scelta, sono diventati realmente « miti ». Prendiamo questa strada nella speranza di giungere a rinvenire una certa organicità ideologica di fondo, anche se formalmente troveremo sempre e soltanto un'organizzazione avventizia, frutto estemporaneo di una tendenza e non di un'ideologia.

Non ci interessa, dunque, Esiodo in sé, come rappresentante di una zona culturale circoscritta nel tempo e nello spazio; così come non ci interessa attribuire con filologica serietà a questo o a quell'autore le varie opere « orfiche », per circoscrivere nel tempo e nello spazio l'« orfismo » (magari per poi negarlo, come fa giustamente Moulinier ripercorrendo criticamente la strada sbagliata degli studi filologici). La questione per noi è: Esiodo può essere assunto ad indice di una tendenza generale? nelle varie opere « orfiche » è possibile rinvenire una tendenza generale? Proprio per rispondere a queste domande, mettiamo a raffronto la teogonia esiodea con quelle orfiche, con la coscienza di dilatare la prima sino a coprire l'intera religione greca, quale formulazione obbiettiva o obbiettivante (cioè: non-mistica), e di contrarre la seconda in un'unica tendenza rivoluzionaria ri-

[2] Tzetz., *Proem. ad Hesiod.*, 17 (Gensford); KERN, *Orphic. fragm.*, n. 280.

spetto al dato o all'obbiettivo, ossia ad una sola, eppure multiforme, espressione di misticismo. Fondamenti d'ordine storico giustificano, d'altra parte, sia la dilatazione dell'esiodeo, sia la contrazione dell'orfico. Da un lato abbiamo un Esiodo che giganteggia, al punto che Erodoto può tranquillamente farne, insieme ad Omero, l'inventore della religione greca [3]; dall'altro abbiamo frammenti, spezzoni di mito, compilazioni anonime, « stravaganti », ecc., tanto che per poterli prendere in una qualsiasi considerazione è stato necessario procurar loro un mitico autore, servendosi dell'eroe Orfeo. Ciò sta a dire: Esiodo « inventa » la religione greca, mentre la tendenza religiosa orfica « inventa » Orfeo. E ancora: la tradizione culturale greca muove da Esiodo, lo accetta come poeta sommo, accoglie come « mito » la sua elaborazione teogonica al punto da rifiutare nel novero dei suoi miti costitutivi racconti cosmo-teogonici di provenienza diversa; ossia emette un giudizio positivo su Esiodo nei confronti di ciò che — relegato ai margini — diverrà orfico. Ma la stessa grande cultura, raccatterà talvolta quel che prima aveva rifiutato, grazie alla dialettica insorgenza di alcuni suoi esponenti di vari interessi (quali un Pindaro, un Euripide, un Parmenide, un Platone). Fino a che la medesima dialettica porterà la tarda antichità ad un giudizio completamente rovesciato: tutta l'ammirazione, allora, andrà ad Orfeo e tutto il biasimo ad Esiodo [4].

[3] Si faccia attenzione a non confondere il giudizio di un Erodoto con quello di un Senofane che accusa Esiodo (ed Omero) di aver detto menzogne sul conto degli dèi. Erodoto (2, 53) riconosce realmente e lealmente le facoltà teologiche di Esiodo (e di Omero), e non fa questione di religione vera e religione falsa. Egli, da storico, dice che essendo quella la religione greca, e quindi anche la *sua* religione, spetta ad Esiodo (e ad Omero) il merito di averla così ordinata.

[4] Cfr. ad es. i giudizi di un Tzetze, uno degli ultimi epigoni di quella cultura: *in Hesiod. Op.*, 763, 780, etc.

2. L'uovo cosmogonico

Riprendiamo in considerazione l'uovo cosmogonico. Esso come simbolo mitico può muovere dalla sua fondamentale, e pressoché obbiettiva, realtà di un qualcosa senza vita da cui la vita si produrrà; ma poté diventare anche l'immagine della completezza e della perfezione [5], come di un qualcosa che è tutto chiuso in sé, un mondo autonomo e autosufficiente. Questa « pienezza » potrebbe essere messa a raffronto alla « vacuità » del *chaos*. Il Chaos esiodeo è certamente quanto di più negativo potrebbe esserci rispetto al concetto greco di *teleia*; questa è compiutezza, pienezza, finitezza, secondo l'ideale greco di perfezione che non comprende l'idea di un « infinito » [6] in senso positivo, ma la relega nell'abissale « indefinito » (l'« infinito » resta semplicemente il « non-finito »). Sarebbe ugualmente negativo un *chaos* che non fosse immaginato in senso assoluto come quello esiodeo, ma piuttosto come apertura

[5] Ad es. per Herm., *in Plat. Phaedr. 246 E*: τὸ ᾠόν τέλειον γάρ ἐστι.

[6] R. MONDOLFO nel suo articolo *L'infinità divina nelle teogonie greche presocratiche*, in « Studi e Mater. di Storia delle Rel. » 9 (1933), pp. 72-88, cerca di dare un senso positivo panellenico al concetto di infinità attribuita a dèi. Scrive, a mo' di conclusione: « Ora, che per i Greci fosse perfezione la compiutezza e la proporzione, nessuno vorrà mai negare; ma che essi, *tutti e sempre* [sottolineatura nostra], considerassero incompiutezza e imperfezione l'infinità, e che perciò l'escludessero dal concetto della divinità come attributo contrario alla natura divina, è asserzione che i documenti fin qui richiamati non consentono di mantenere » (p. 87). D'accordo: dicendo i Greci non possiamo intenderli « tutti e sempre »; però è necessario rilevare *quali e quando* si sono posti in antitesi al giudizio comune. È una tendenza particolare, questa espressa con una valutazione antitetica della realtà divina? È oppunto l'orfica, secondo la tradizione, e per noi mistica, come compare dagli stessi documenti richiamati dal Mondolfo a giustificazione della sua tesi. E non è a caso che il Mondolfo si opponga soprattutto alla tesi del DIÈS (*Le cycle mystique*, Paris 1909) il quale, avendo trovato proprio e soltanto nelle teogonie orfico-mistiche una valutazione della infinità come « pienezza », ha lasciato intatta, e nella sua posizione antitetica allo spirito moderno, la visione greca classica della realtà come *teleia*.

(*chasma*) dell'uovo cosmico? O meglio: sarebbe negativo allo stesso modo e per le stesse ragioni?

Le due posizioni, la esiodea, che mette all'inizio *Chaos*, e la orfica, che al suo posto pone l'uovo primordiale, emergono dal giudizio della fase — qui obbiettivata nella *res* — originaria: negativo per l'una e positivo per l'altra. Nell'una si procede dal vuoto non-essere all'essere, nell'altra si procede dalla pienezza dell'essere alla frammentarietà dell'esistenza. Nell'una si procede per incremento e nell'altra per detrimento. Il giudizio della *res* originaria implica l'altro giudizio, quello della *res* attuale, che diventa automaticamente positivo per Esiodo e negativo per gli orfici.

Ma facciamo attenzione: tutto ciò non significa che Esiodo considerasse positivamente la condizione umana (e del resto proprio il pessimismo al riguardo caratterizza la sua opera), mentre gli orfici ne avrebbero rilevato soprattutto le deficienze. Esiodo, qui sta il punto, circoscrive la condizione umana in una limitatissima zona del suo universo, e si limita ad insegnare all'uomo come sia fatto l'universo stesso, quale sia la parte umana e quale la divina, e conseguentemente a quali norme l'uomo si debba attenere per un « corretto » comportamento. Sarebbe come se dicesse: il mondo è così, non è bello, ma cerchiamo di non renderlo peggiore. Esiodo non manca neppure di giustificare il suo pessimismo sulla condizione umana, ma in ciò non va oltre l'azione di Prometeo, ritenendo evidentemente la parte dell'uomo così ristretta nell'ordine naturale delle cose, che la sua « esistenza » non supera l'ambito dei rapporti con Zeus, l'ultimo gradino sulla via della perfezione teogonica. È questa perfezione che nella *Teogonia* appare religiosamente importante: e l'unica « verità » (v. 28) che le Muse ingiunsero ad Esiodo di proclamare si riduce ad un « inneggiare la progenie dei beati che vivono eternamente » (v. 33). Osserviamo in margine che per Esiodo assume un valore tutto particolare la locuzione proverbiale del « risalire alla quercia e alla rupe » (v. 35). Che senso ha questo rifiutarsi di risalire alla quercia e alla rupe, da parte di chi si accinge a parlare proprio delle origini più lontane del mondo? Niente sarebbe più fuori luogo

che qui, ricorrere ad una simile espressione, per intendere un generico tergiversare. Non è il suo certamente il caso di Ettore che si accorge di essersi attardato troppo a riflettere sul da farsi, e infine rompe gli indugi affrontando Achille (*Il.* 22, 126). Il fatto è che Esiodo rifiuta realmente di raccontare le origini dell'umanità dalla quercia o dalla rupe, ritenendo tutto ciò non degno della sua considerazione (= non mito in senso tecnico): le origini che possono costituire materia sacra di poesia sono quelle degli dèi. L'uomo in quanto tale non è argomento di mito-poesia, non c'è niente di « sacrale » in lui. La stessa « caduta dell'uomo » diventa per Esiodo un fatto al di sopra della portata umana: Prometeo, un dio e non un uomo, ne ha la colpa, sia pure in difesa dell'umanità; ossia l'uomo non è preso in considerazione neppure come « peccatore originario ». Non sarà così per gli orfici ai quali interesserà l'antropogonia alla pari della teogonia, ma di questo diremo appresso.

In sostanza, sia Esiodo che gli orfici considerano negativamente la condizione umana; ma mentre il primo esaurisce tale considerazione nella definizione della nullità dell'uomo rispetto agli dèi, e si volge invece ad esaltare l'ordine universale sostenuto da Zeus, anche rilevando la « vacuità » del momento caotico originario, i secondi identificano la condizione umana con quella dell'universo, del « mondo » di Zeus, e pertanto cominciano, mettendo le premesse per un riscatto, dalla valutazione negativa dell'ordine attuale che questa condizione determina e racchiude, proponendo, sempre per antitesi, una felice « pienezza » delle origini. Insomma il pessimismo esiodeo trova un punto di sbocco nella ottimistica visione dell'ordine universale, mentre il pessimismo orfico coinvolge l'ordine stesso e indica la salvezza nell'evasione in un ordine diverso che, miticamente, può anche essere espresso da certi racconti sulle felici origini. Ciò, naturalmente, non significa che Esiodo e gli orfici inventassero miti per esprimere simbolicamente i rispettivi atteggiamenti etico-filosofici; l'uno e gli altri, invece, non facevano che rilevare la « sacralità » (ossia la capacità di definire e sorreggere un sistema religioso) di alcune tradizioni greche, elevandole,

ciascuno a suo modo e secondo la propria scelta, al livello di ciò che oggi chiamiamo mito in senso strettamente tecnico.

Ad un Esiodo non è parso rispondente a tale funzione il racconto-immagine dell'uovo cosmogonico; lo stesso racconto-immagine è diventato invece un mito orfico perché rispondente alle esigenze mistiche di porre la pienezza-compiutezza nel felice tempo delle origini, al quale esse guardarono con quella che Eliade chiamerebbe la nostalgia del paradiso perduto.

3. Nyx, madre primordiale

Se trascura l'uovo cosmico, tuttavia Esiodo prende in considerazione Nyx, che dagli orfici è spesso assunta a madre universale, con il conferimento ad essa, oltre che della maternità, anche della regalità primordiale [7]. La tendenza orfica al riguardo si può forse riassumere nella intenzione di togliere a Gaia il posto che le ha assegnato Esiodo, e di mettere in suo luogo Nyx. In Esiodo, in effetti, Gaia è presentata come la Grande Madre, la vera generatrice dell'universo; e tuttavia Nyx, ancorché degradata rispetto a Gaia, appare in una certa posizione concorrenziale con quest'ultima. Voglio dire che nonostante la sua scelta fondamentale, ci sono in Esiodo gli elementi per impostare una dialettica Gaia-Nyx, e che non è casuale da parte degli orfici la scelta di Nyx per sostituire Gaia, né infondata, se trovava, come appare anche da Esiodo, un'attendibilità « obbiettiva » o data dalla qualificazione dialettica delle due figure di madri primordiali. È possibile, perciò, trarre insegnamenti sulle intenzioni orfiche, anche quando seguiamo Esiodo nella contrapposizione di Nyx a Gaia. È quanto faremo subito.

È opportuno distinguere due momenti nello svolgimento

[7] KERN, *Orph. fragm.*, nn. 24, 28, 28 a, 65, ecc. Aristofane (*Aves* 695) propone l'immagine dell'uovo cosmico deposto da Nyx, caricando questa di una primordialità assoluta: Nyx prima ancora di Chaos (il quale sarà nell'uovo aperto).

degli eventi mitici primordiali descritto da Esiodo. Nel primo momento Gaia genera « da sola, senza la gioia degli amplessi amorosi » il cielo, i monti (e le Ninfe abitatrici dei monti), e il mare (Pontos), ossia i tre fondamentali elementi cosmologici, stando i monti a rappresentare la terra dal momento che Gaia non avrebbe potuto generare se stessa. Il primo momento di Nyx, invece, consiste nell'accoppiamento con Erebos e quindi, una volta « incinta per essersi congiunta in amorosi amplessi con Erebos », nella generazione di Aither ed Hemera, ossia di due espressioni della luce, quale essenziale condizione di vita, che appaiono così generati dai loro esatti opposti (Aither sta ad Erebos come Hemera sta a Nyx). Nel secondo momento, Gaia « giaciutasi con Uranos » genera i titani ed altri esseri: tutte figure autenticamente mitiche, ossia non limitate ad una realtà cosmologica settoriale, ma protagoniste di quegli eventi che finiranno per dare l'assetto attuale e « divino » del mondo (eccezione: Okeanos; ma questi nella configurazione esiodea non si collega strettamente al settore cosmologico « mare », il quale è stato già riempito da Pontos). Nel suo secondo momento Nyx « senza essere giaciuta con alcuno, da sola » partorì non vere e proprie figure mitiche, quanto piuttosto astrazioni mitiche delle componenti del divenire storico (e perciò « profano » e « relativo » nei confronti dell'assoluto assetto divino del mondo): la sua illusorietà (Hypnos e la famiglia dei sogni), la sua deperibilità (Thanatos), la sua fatalità (Moros e le Moire, Ker e le Keres, Nemesis), il suo stesso disintegrante principio motore (Eris), ed infine le sue diverse forme, o i vizi che lo informano (Momos, il biasimo personificato, Oizys, la miseria, Apate, la frode, Philotes, la lussuria; la serie è poi ripresa ed ampliata con i figli di Eris). (Unica eccezione: le Esperidi, le quali come « cantatrici » facevano forse parte del gruppo esprimente la fatalità, come « occidentali » ricorderebbero la morte, ma che comunque non si prestano tanto chiaramente ad una interpretazione *sub specie* del divenire storico, come gli altri figli di Nyx).

Dopo questi due momenti primordiali, Nyx scompare completamente dalle vicende « divine » come è giusto che accada

per colei che genera il divenire « profano » [8], mentre Gaia è presente proprio nei momenti critici che minacciano il costituirsi e l'esplicarsi della realtà divina, ossia è eternamente « madre » dell'assetto divino del mondo. Nella fase liminare incita Kronos ad evirare Uranos con la falce da lei stessa inventata (vv. 147-153), poi suggerisce a Rhea il modo di salvare Zeus da Kronos (vv. 468 sgg.), suggerisce a Zeus il modo di vincere la titanomachia (v. 626), ed infine propone e ottiene per Zeus il regno sugli dèi (v. 884). Tale è l'esigenza esiodea di rilevare la positività di Gaia nel processo di instaurazione dell'ordine di Zeus, che egli respinge dal suo costrutto la gigantomachia, in quanto azione ispirata da Gaia contro Zeus [9].

Sin dalle prime vicende comunque appare la differenza tra Nyx e Gaia, dialetticamente contrapposte. L'una umbratile, destinata a scomparire dalla realtà, comincia con la generazione perfetta (per accoppiamento) e finisce con la generazione imperfetta (senza accoppiamento), mentre l'altra, la solida, destinata a fondare saldamente la realtà, si perfeziona passando dalla generazione senza accoppiamento a quella per accoppiamento. L'una soggiace in principio ad un suo pari, Erebos, mentre l'altra si accoppia liberamente e dispoticamente alle sue creature, Uranos e Pontos, o con il suo coevo Tartaros. Quanto alle rispettive figliolanze, il giudizio è stato già espresso sopra, ed anche per tale riguardo possiamo rilevare il peggioramento di Nyx che è fonte di vita (= di luce) finché genera per accoppiamento, ma diviene fonte di morte (= della deperibilità qualificante il divenire storico) quando genererà da sola, e, dall'altro lato, il miglioramento o il perfezionamento di Gaia che, nella

[8] Esiodo la ricorda solo nella descrizione degli Inferi (vv. 745-759), che sono, del resto, un'altra rappresentazione della non-realtà, e dunque della non-divinità.

[9] Apollod. 1, 3, 5. E respinge pure la tradizione secondo cui Gaia avrebbe procreato Tifeo per vendicare i Giganti, a loro volta procreati per vendicare i Titani. Esiodo sorvola e se la cava così: « dopo che Zeus ebbe scacciato dal cielo i Titani (*post hoc* e non *propter hoc*), l'immensa Gaia partorì un ultimo figlio, Tifeo ». Eppure non può non rilevare il dolore di Gaia per la morte di Tifeo (v. 859).

generazione per accoppiamento, darà forma e sostanza ai principii della realtà divina e non più semplicemente cosmica (onde la cosmogonia si fa effettivamente teogonia, secondo le intenzioni di Esiodo).

Ma tutto il costrutto esiodeo crolla quando Nyx viene assunta al ruolo di Madre Universale, al posto di Gaia: e la tendenza orfica, che appunto si muove in antitesi alla linea esiodea, approfitterà di questa possibilità che la tradizione le offre. Infatti la tradizione non è Esiodo, ed anzi proprio Esiodo deve compiere uno sforzo teologico non indifferente — diciamo così per restare sul piano di quanti hanno visto nelle teogonie orfiche non tanto miti, quanto i frutti di uno sforzo teologico — allo scopo di togliere a Nyx una attiva primordialità che la tradizione le aveva senza dubbio concessa. Per es. in conseguenza della sua scelta basilare, Esiodo, di fronte alla più naturale (ossia tradizionale) tripartizione del cosmo in cielo, terra e acqua, si trovò a dover produrre: l'artificiosa presenza dei Monti al posto della Terra, in quanto la terra, come Gaia, doveva essere superordinata rispetto alla stessa tripartizione; la dissociazione dell'elemento acqua (o mare) in Pontos, figlio e sposo di Gaia, e in Okeanos, primogenito di Gaia e Uranos, e comunque relegato alla generazione titanica. Tale sforzo sistematico non era invece richiesto alle teogonie orfiche che non cercavano di dare a Gaia più di quanto le spettasse nei confronti di Uranos e Okeanos, ma potevano accettare indifferentemente che Uranos fosse coevo di Gaia, o che di entrambi fosse coeva, se non più antica, la coppia Okeanos-Tethys [10]. Quanto al cosmo tripartito, Gaia potrà ogni volta riprendere la sua elementare posizione con il cielo e il mare, come appare dalle tradizioni riferite da Aristofane (*Aves,* 701: Uranos, Okeanos e Ge) e da Apollonio Rodio (*Argon.* 1, 494: Gaia, Uranos e Thalassa), che potrebbero essere accolte come miti orfici, proprio perché antitetiche — almeno potenzialmente — alla linea esiodea.

[10] KERN, *Orphic. fragm.,* nn. 16 e 112 per il primo caso, e n. 15 per il secondo.

Interessante è, poi, osservare, fin dove ci è concesso (giacché non potremmo aspettarci di spiegare ogni cosa con un'unica chiave), la possibilità di una diversa (mistico-orfica) valutazione della stirpe di Nyx, nei confronti della valutazione meramente negativa fornita da Esiodo (o, se vogliamo: negativa in considerazione della realtà divina a cui il poeta doveva inneggiare per ordine delle Muse). Le intenzioni e la creatività di Esiodo sono denunciate dalle eccezioni al sistema: c'è sempre qualcosa che non quadra perfettamente col resto, qualcosa che non è un « malanno » neppure per Esiodo, eppure si trova nel lungo elenco di personificazioni dei malanni che affliggono l'umanità. Questo qualcosa, già salva il principio della doppia valutazione, e conseguentemente la possibilità di una scelta da parte di Esiodo. Una eccezione più vistosa delle altre, l'abbiamo rilevata sopra: le Esperidi. Niente si può dire di esse né in senso orfico né in senso esiodeo; ma quest'ultima considerazione basta già a sottrarle ad una funzione meramente negativa, quali figlie di Nyx. Abbiamo sopra accennato ad una limitata interpretazione delle Esperidi in senso naturistico: esse, le « occidentali », ossia le abitatrici del paese dell'ombra (dove muore il sole, ma anche, esulando dallo stretto naturismo, dove andrebbero i morti), ben si adeguano alla parte di figlie della tenebrosa Nyx. Eppure c'è un mito che le riguarda: quello dei pomi d'oro che nascono nel loro giardino. Insomma, mentre non potremmo affermare che le Esperidi siano dei « malanni » in senso esiodeo, l'oro dei pomi alla cui guardia esse son legate può ricordare qualcosa di prezioso, un bene [11] da conquistare e al tempo stesso negato alla comune umanità (la non orfica, per esempio, o quella dei vivi che non rinunciano alla vita). Più impressione ancora fa il trovare tra le « funeste » creature di Nyx, una Nemesis indicata come flagello dei mortali; ciò in quanto nella stessa linea esiodea (ma del poeta delle *Opere,* v. 200) Nemesis ap-

[11] Per es. il bene dell'età aurea che si ritroverà nell'« occidentale » Elisio da parte dei fortunati che vi perverranno. Cfr. U. Bianchi, *Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio*, « Studi e Mat. di Stor. delle Rel. » 34 (1963), p. 186, n. 47.

pare piuttosto un bene per l'umanità, tanto che il suo ritorno tra gli dèi, insieme ad Aidos, segnerà il completo sfacelo della razza umana. Tutto questo insomma, se sta ad indicare il limite che la tradizione impone ad Esiodo nella qualificazione unilaterale di Nyx e delle sue creature, e dunque l'ambivalenza fondamentale di queste figure primordiali, non dà ancora un senso a quella che dovrebbe essere l'antitetica interpretazione orfica. Ma bisogna fare attenzione: ciò che non è esiodeo non deve necessariamente essere orfico, anche se ciò che è orfico non può essere esiodeo. È inutile quindi prendere uno per uno tutti gli elementi della teogonia esiodea per trovarvi il corrispondente orfico.

Più utile sarà prendere nell'insieme questo gruppo di creature di Nyx, e liberatolo dalle palesi intenzioni esiodee, accettarlo per quello che è nella sua primordiale ambivalenza: un gruppo di esseri preposti al destino retributivo e coercitivo (vendetta, rappresaglia, minaccia). Una prima discriminazione, o un primo passo per uscire dall'ambivalenza, nasce dal dover considerare l'universo « popolato » o « generato » o, comunque, condizionato da queste forze, come distinto in realtà divina e realtà umana, secondo l'esigenza di una religione politeistica quale la greca. Ciò porta alla fondamentale indicazione di due stati di esistenza, l'immortale e la mortale. Ora il destino di morte che, più di ogni altra cosa, impronta inevitabilmente l'esistenza umana, conduce ad attribuire un'unica qualificazione oscura a tutti i componenti del gruppo « fatale ». E, credo, è proprio in ordine a tale qualificazione che Esiodo introduce nel gruppo i « malanni » tipicamente umani, tra cui il più indicativo, Geros, triste contrassegno della deperibilità. Il gruppo così qualificato finisce per riguardare soltanto i mortali, e viene perciò automaticamente escluso da quella divina verità che il Poeta si proponeva di cantare: Nyx e i suoi hanno in Esiodo una funzione puramente negativa, e servono soltanto a qualificare dialetticamente la imperitura realtà degli immortali. Proprio per l'esistenza di tipo umbratile e illusorio (quella del Sonno e dei Sogni) attribuibile (e attribuita) all'azione di Nyx e della sua stirpe, ma estranea alla essenza divina, trova ragion

d'essere l'invalicabile confine tra uomini e dèi, tra mortali e immortali. Niente meraviglia, dunque, che l'atteggiamento mistico, che nasce dal tentativo di superare tale limite, esalti Nyx e le sue creature, estendendo la loro azione anche al piano del divino; in altri termini, sottoponendo alla loro azione uomini e dèi, coinvolti così in un comune destino, retto dalle leggi del divenire. Thanatos e Hypnos non hanno più il senso terrificante che vi aveva trovato Esiodo, tanto per dare un esempio, ma sorgono formulazioni certamente « mistiche », e comunque estranee, anzi antitetiche, allo spirito della tradizione greca: la vita è la morte e la morte è la vita, la vita è un sogno da cui ci risveglia la morte, e simili. Quanto agli altri — le potenze fatali — essi sovrastano lo stesso Zeus e con lui tutti gli olimpii: tale è il destino, o l'*ananke,* a cui gli stessi dèi dovevano obbedire. Ma se la rivoluzione mistica consiste nell'esasperazione di queste idee, una volta fattele sue, non possiamo dire che le idee siano rivoluzionarie di per sé. Diremmo meglio che è piuttosto rivoluzionaria la linea esiodea, diretta alla realizzazione di un politeismo perfetto da un qualcosa che ancora politeismo non era; e le secondarie insorgenze mistiche han fatto proprie certe realtà pre-esiodee usandole contro la linea esiodea dell'ortodossia, per dir così, politeistica. Si trattò, da parte degli orfici, di attingere *diversamente* da Esiodo ad una tradizione certamente pre-esiodea [12], sebbene in un modo *coscientemente diverso,* ossia in cosciente opposizione ad Esiodo e, dunque, solo dopo che Esiodo aveva già fatto la sua scelta, in ottemperanza al suo ideale di divinità. Che le cose siano così traspare, come abbiamo già visto, dallo stesso Esiodo, il quale, pur non risparmiandosi nel dare organica linearità al suo costrutto, si trova a dover fare i conti con la tradizione, in certi casi, insuperabile; quando cioè essa si presentava nella forma di un mito in senso tecnico, del quale era prigioniero lo stesso « teologo ». E allora

[12] In cui, per es., si poteva rinvenire l'immagine di uno Zeus che ha timore di Nyx, come in *Il.* 14, 26, o dello stesso dio che non può nulla contro ciò che è destinato, ma può tutt'al più sapere se e quando avverrà, mediante la pesa delle sorti, come in *Il.* 8, 68.

anche Esiodo di fronte a potenze come le Moire e le Keres deve ammettere che esse « puniscono i falli non solo degli uomini, ma anche degli dèi » (v. 220). Resta sempre salvo il limite della punizione nei riguardi degli dèi, tuttavia: Moire e Keres non saranno mai per gli immortali datrici di morte, mentre è soprattutto in questo aspetto che la loro punizione si esplica sui mortali.

4. Adrasteia

Il misticismo orfico e la speculazione filosofica, la quale si veniva distinguendo dalla religione anche per un superamento del vigente politeismo, e dunque poteva trovarsi nello stesso piano del misticismo in antitesi al sistema politeistico, coincisero talvolta nella formulazione di un principio assoluto trascendente (o superiore a) gli stessi dèi, che desse una giustificazione e un senso alle multiformi manifestazioni del divenire, le quali minavano l'attendibilità di una realtà statica efficacemente rappresentata dagli dèi immortali. E se da un lato potevano essere fatte rivivere, ed elevate a miti, certe antiche tradizioni che, per essere pre-deistiche, ora apparivano super-deistiche (quali gli esseri preposti al destino retributivo e coercitivo, di cui si è detto nel paragrafo precedente), da un altro lato si potevano mitizzare certe coscienti astrazioni (quindi, veri e propri concetti), quali forse furono l'inflessibile Adrasteia e l'assoluta Ananke [13]. Su questo piano i concetti vengono ad ogni modo a coincidere con figure mitiche, per antiche o recenti che fossero, quali Dike, Nemesis, Themis, ecc. (Adrasteia è forse una delle più « orfiche »), che di volta in volta possono essere state evocate ad esprimere il concetto stesso. Ecco perché, ai fini del nostro approccio al misticismo greco, tutto diviene ugualmente indicativo, senza una preliminare discussione dei pro-

[13] Ma non dimentichiamo che, stando a Pausania, 2, 4, 7, quest'ultima aveva persino un culto a Corinto.

blemi genetici impostati dalla filologia classica: Adrasteia è prima un concetto filosofico o è un'originaria figura mitica? [14] son testimoni d'orfismo un Eschilo il quale ci parla di veneratori di Adrasteia (*Prom.* 936), un Platone che ci nomina la « legge di Adrasteia » (*Phaedr.* 248 C), o lo pseudo-Demostene che dichiara: « come uomo venero Adrasteia » (25, 37)? o Adrasteia è un'invenzione della sofistica classica confluita nel tardo orfismo teosofico, testimoniato da Proclo e quindi da questi attribuita ad Orfeo?[15] o è forse Adrasteia la stessa cosa che Ananke, la quale appare nella teogonia orfica ieronimiana [16]? la identificazione di Adrasteia-Ananke con Dike di Anassimandro, di Eraclito, di Empedocle, di Platone, ecc., quale concetto universale di « legge » operante tanto sul piano umano quanto su quello divino [17], sta ad indicare un'antica e fondamentale concezione orfica (il famoso *palaios logos*), o è soltanto il frutto di un tardo sincretismo speculativo? Eccetera, eccetera. Il nostro problema è un altro: a che serve concepire o assumere a realtà d'ordine sacro una figura come quella di Adrasteia-Ananke-Dike?

La presenza mitico-cultuale di Adrasteia raggiunge almeno tre obbiettivi, e tutti e tre significativi nell'ambito di una rivoluzione mistica: dà un comune destino a dèi e a uomini, elevando questi al piano di quelli; dà una legge (*thesmos*) predeistica e, dunque, nel mondo greco, pre-cosmica all'universo, garantendone l'unità sacrale contro la « profana » frammentazione in tante forme della realtà (le stesse forme che nel sistema politeistico si identificano con gli dèi, e diventano pertanto « sacre »: ma questa « sacralità » non è accettata dai mistici); costituisce permanentemente per l'universo stesso il « legame » (*desmos*) che si oppone ad un suo arbitrario dissolvimento in una divisione teoricamente infinitesimale. L'uomo che venera

[14] E per giunta: è una figura mitica greca o straniera? Magari di origine frigia, come appare in Roscher, *Lex.*, s. v.

[15] KERN, *Orphic. fragm.*, n. 152.

[16] KERN, *Orphic. fragm.*, n. 54.

[17] Cfr. R. MONDOLFO, *Intorno al contenuto dell'antica teogonia orfica*, « Riv. di Filol. e di Istr. Class. » 10 (1931), pp. 444 sgg.

direttamente Adrasteia, superando gli dèi come forme di una realtà inaccettabile, può essere tanto un *sophos* che si adegua al ritmo dell'universo senza dover legare il suo comportamento alla prassi religiosa corrente, quanto un mistico il quale, riconoscendo al di sopra dell'ordine divino retto da Zeus l'ordine universale e assoluto retto da Adrasteia, si prostra davanti a questa, liberandosi degli impacci della condizione umana che appunto nella condizione divina trova i suoi limiti.

La legge di Adrasteia, o *thesmos*, come la chiama Platone, si eleva al di sopra del *nomos*, che pure è per Pindaro « di tutti il re, dei mortali e degli immortali » (frg. 152 Bowra). Non si fa questione dell'etimologia dei due termini, che forse potrebbe anche da sola suggerire una certa assolutezza al *thesmos* [18], ma ci atteniamo piuttosto al loro uso corrente nella lingua attica. Valga ad esempio la contrapposizione che fa Andocide (1, 81, 83) commisurando i due termini sul piano puramente umano, ossia quando trova tra le leggi degli uomini l'equivalente iperbolico del *thesmos* divino: *nomoi* sono le leggi di Solone e *thesmoi* quelle di Draconte. Ad esprimere la relatività (cosciente) del *nomos*, niente è più indicato di quel passo di Erodoto (3, 37), in cui si mettono crudamente a raffronto due diverse pratiche funerarie, quella dei Greci crematori e quella dei Callati che usavano mangiare i cadaveri dei propri genitori: l'una e l'altra vengono giudicate *relativamente* valide, come *nomos* rispettivamente dei Greci e dei Callati. A ciascuno il proprio *nomos*, questa è la conclusione di Erodoto, il quale proprio in questi limiti cita Pindaro per rilevare la « regalità » del *nomos*. Altro esempio classico: quando Platone introduce le Leggi (*Nomoi*) di Atene come eventuali interlocutrici di Socrate nel *Critone*. Anche se in nome di una giustizia, o legge assoluta, Socrate potrebbe fuggirsene da Atene non accettando la ingiusta condanna degli Ateniesi, egli è tuttavia moralmente

[18] Cfr. *themis* nei suoi usi sacrali e *thespis* come epifania del sacro: entrambi designanti l'astorico, l'assoluto. E cfr. pure il termine stesso *theos*, riducibile al medesimo radicale secondo C. GALLAVOTTI, *Morfologia di theos*, « Studi e Mater. di Storia delle Rel. » 33 (1962), pp. 25-43.

costretto a restare, in obbedienza ai Nomoi della sua città. Neanche gli sforzi speculativi di Socrate-Platone, disperatamente tesi all'assoluto, riescono a superare l'impasse costituito dalla condizione umana determinata dai *nomoi*. L'unico modo per venirne fuori è quello di morire; ed infatti Socrate accetta la morte come una liberazione. L'alternativa ideologica sarebbe stata quella di rinunciare al sistema, all'ordine costituito, allo stesso ordine cosmico di Zeus, quello in cui il *nomos* è re, e, non morendo ma « mortificandosi » (ossia rinunciando agli schemi di vita indicati dalla tradizione-*nomos*), rifugiarsi in seno ad Adrasteia-Ananke-Dike.

5. Eros

Nel *Convito* di Platone troviamo un'altra utile indicazione su Ananke: costei viene assimilata ad Eros. Si tratta di un Eros concepito come forza primordiale, temibile e « brutale », tanto che Agatone si rifiuta di considerarlo Eros, e vorrebbe piuttosto identificarlo con Ananke (195 C). Erissimaco e Fedro, che avevano parlato prima di Agatone, avevano appunto insistito sulla primordialità di Eros, primordialità che si risolveva in una priorità-antichità e grandezza (177 A, sgg.). La qualità propria di Eros, quella che ne determina la grandezza, appare nel *Convito* la capacità di integrare e conciliare gli opposti (così dice Erissimaco, 186 sgg., e il suo discorso viene proseguito da Aristofane, 189 sgg.). Erissimaco si lamenta che un tale dio non sia stato adeguatamente cantato dai poeti.

In realtà Eros è semplicemente escluso dal sistema espresso poeticamente da Esiodo; c'è bisogno della rivoluzione orfica al sistema, perché il dio diventi quel Protogonos-Phanes che sta al centro delle tarde ideologie esoteriche. Ora, già da quel piccolo settore spazio-temporale della civiltà greca che Platone raccoglie e mostra nel suo *Convito* — ma non dimentichiamo che ne fanno parte figure altamente e vastamente rappresentative: filosofi, letterati, poeti, scienziati e statisti — possiamo ricavare gli elementi per spiegarci la fortuna di Eros in ambiente

orfico. Il dio è l'integratore-unificatore in quel cosmo greco-esiodeo che ha ragion d'essere, come « ordine », soltanto in un universo frantumato e ripartito in tante forme finite e limitate. Persino il giudizio negativo, ossia orfico, della ripartizione cosmica traspare dalle pagine del *Convito*: oltre che nelle parole del medico Erissimaco, il quale mette l'accento sulla positività della *coniunctio oppositorum*, anche nel buffo racconto di Aristofane sui « felici » esseri sferici (e indivisi) primordiali.

L'Eros che congiunge, unisce « misticamente » potremmo dire, è l'antitesi stessa del principio che muove la teogonia esiodea, dove tutto prende forma, e cioè perfezione, separandosi, staccandosi, distinguendosi dalla « informe » e « imperfetta » condizione originaria. Questo principio non si manifesta sempre crudamente come nel mito della separazione di Uranos e Gaia — la cui crudezza non è certo un espediente letterario, risalendo ad un tema cosmogonico tanto più antico dei Greci storici, e tuttavia il tema viene coscientemente raccolto dal Poeta e utilizzato in funzione della sua visione generale —, né necessariamente in racconti di lotte primordiali, come la titanomachia e il duello tra Zeus e Tifeo; ma — e proprio in ciò si rivela come principio positivo, in quanto non banalmente fondato sull'idea di *neikos* — si manifesta in una sapiente gradazione sulla via del perfezionamento delle singole figure divine attraverso le generazioni [19]. Non sarebbe male spiegarci con un esempio: prendiamo il caso di Apollon e Artemis. A queste due forme perfette ed ultime del pantheon greco si giunge attraverso un travaglio di quattro generazioni. Prima generazione: Uranos, generato da Gaia, è cielo informe e multiforme, è cielo che ha in sé, non ancora espresse, tutte le creature celesti: astri, divinità e la sede stessa delle divinità. Se-

[19] Queste generazioni costituiscono altrettante soluzioni mitiche del problema di ottenere una « separazione » a mezzo dell'*eros* anziché del *neikos*. Onde Eros, il dio, appare determinante anche nella teogonia esiodea: che questa, poi, possa essere giudicata come un trionfo di *neikos* su *eros*, dipende dal particolare punto di vista mistico-orfico che esaspera la dialettica esiodea per infirmare il cosmo che da quella deriva.

conda generazione: dalla uranicità indistinta della prima generazione si staccano due aspetti particolari del cielo, già due « forme » anche se ancora più potenziali che attuali; tali sono i figli di Uranos, Hyperion che del cielo esprime lo « stare in alto », e Koios che ne esprime l'« essere cavo » (non è che si voglia spiegare delle figure mitiche esclusivamente col nome, ma che cosa altro evocano questi due nomi nei limiti imposti da Esiodo, il quale non rammenta alcuna loro attività, tranne che le nozze e la paternità? vuol dire che né l'uno né l'altro furono reali figure mitiche, almeno per Esiodo). Terza generazione: finalmente da Hyperion vengono a staccarsi due « forme » vere e proprie, ossia da un cielo che sta in alto, emergono Helios e Selene, in cui lo stare in alto si definisce in forme conchiuse; dalla parte di Koios, unitosi a Phoibe, invece, non si ha ancora una vera e propria definizione di forme, ma tutto resta allo stato di materia-potenza, il che è bene espresso dalla nascita di una Leto, la dea che sarà grande soltanto attraverso i suoi « grandi » figli, Artemis e Apollon, ovvero proprio in ciò che si staccherà da lei. E con questi dèi, ossia « forme » perfette in senso politeistico, siamo giunti all'ultima perfezione. Qui sarà lecito porre il confronto tra Apollon e Artemis da un lato e Helios e Selene, della generazione precedente, dall'altro, per mettere in rilievo un altro aspetto dello staccarsi dall'informe materia. Senza portar la cosa per le lunghe, accenneremo alla « solarità » di Apollon e alla « lunarità » di Artemis (tanta quanta ne bastò a identificarli rispettivamente con Helios e Selene nell'ambito di certa speculazione teologica): ebbene, mentre nella terza generazione « solarità » e « lunarità » restano allo stato potenziale, ossia non significano altro che essere Sole e Luna (Helios e Selene, sia in funzione mitica che in quella propriamente divina, non vanno oltre la presenza incombente dei due corpi celesti di cui portano il nome), nella quarta generazione si fanno attuali in figure divine che soltanto adesso *si staccano* completamente dal sole e dalla luna, ossia dalla primordialità che sole e luna ancora rappresentano.

Quando su Eros si proiettano coscientemente le antitesi al sistema esiodeo, il compromesso del distacco (separazione,

frammentazione del tutto originario) ottenuto mediante l'accoppiamento e la generazione, e dunque mediante lo stesso Eros, non serve più; esso viene radicalmente superato, e allora si giunge ad attribuire la causa dell'attuale universo, negativamente valutato, alla esplicita antitesi di Eros, vale a dire a Neikos. Ciò per es. accade quando Apollonio Rodio fa affermare ad Orfeo — o afferma egli stesso in posizione orfica e anti-esiodea, o riferisce semplicemente i costrutti degli ambienti orfici e anti-esiodei — che il cosmo, inteso non tanto come ordine e coordinamento, quanto come differenziazione, ha avuto origine da Neikos (*Argon.* 1, 496 sgg.). Dal nostro punto di vista non si pone la questione: quale delle due versioni è autenticamente orfica, quella che pone alle origini Neikos, o quella che fa di Eros il Protogonos? Così pure non ci interessa che di riflesso — ossia non come fondamento o origine della versione orfica tramandata da Apollonio Rodio, ma solo come eventuale esempio di parallelismo tra certe posizioni filosofiche, critiche al sistema esiodeo, e il misticismo, che rinuncia al sistema esiodeo — ciò che è stato chiamato « il travaglio della riflessione più antica sui rapporti tra Neikos ed Eros » [20].

La versione di Apollonio è certamente orfica, quanto la versione che pone Eros prima di tutto. Entrambe qualificano negativamente, ossia in senso anti-esiodeo, il cosmo attuale, l'una ponendo alla sua origine Neikos, l'altra mettendo Eros in quel felice e perduto momento precosmico quando tutto era il Tutto, e offrendo l'immagine-modello di una « ritrovabile » condizione di felicità per mezzo di Eros-Phanes-Protogonos che tutto potrebbe « misticamente » unire di nuovo. Quanto al travaglio speculativo, esso poté talvolta ripetere, come ho detto, la posizione dei mistici, come pure poté trovarsi a dover culturalmente giustificare con i mezzi del pensiero certe realtà irrazionali portate alla coscienza da una particolare esperienza religiosa (la mistica). In altre parole: lo possiamo considerare uno sforzo filosofico che muova da un

[20] MONDOLFO, *o.c.*, p. 447.

giudizio negativo dell'universo che la religione corrente avrebbe insufficientemente giustificato, come pure un semplice sforzo « teologico » inteso a comprendere razionalmente e a ordinare sistematicamente certe fondamentali « verità » religiose. E, d'altra parte, nel primo caso, trovandosi in una posizione analoga a quella del mistico, non si vede come il pensatore, per quanto originale, potesse ignorare certi costrutti mitici portati o valorizzati dall'ambiente orfico (persino un Platone « cade » nell'orfismo!); mentre, nel secondo caso, un qualsiasi sforzo sistematico finisce sempre per essere creativo (Esiodo insegna!), e dunque « originale » e produttore di nuove idee nell'ambito puramente religioso. Per es., come giudicare, restando alla antitesi Neikos-Eros, la « speculazione teologica » di un Empedocle? Egli pone Ananke a suprema vindice e punitrice di quanti abbiano seguito Neikos, esprimendosi miticamente con una vicenda nella quale Ananke fa respingere per trentamila anni dall'uno all'altro elemento i *daimones* cui era toccata una vita perenne, ma avevano seguito Neikos (*Catharm.*, frg. 115-116). È come se dicesse: Neikos ha frantumato il tutto negli elementi, e chi ha seguito (o aiutato) Neikos ora vagherà dall'uno all'altro elemento senza avere una sede fissa; se non ci fosse stato Neikos, non ci sarebbe stata la colpa dei *daimones*, ma neppure il modo di espiare tale colpa. Dunque, come giudicare tutto questo, senza ricordare la identificazione funzionale tra Eros e Ananke di cui si è detto sopra? E chi più di Eros può apparire in veste di « nemico » di Neikos? O si tratta di un'Ananke-Eros, o si tratta di un'Ananke che agisce secondo Eros contro Neikos. A questa seconda alternativa parrebbe giungere lo stesso Empedocle nel *peri physeos*, dove Ananke dirige la lotta tra Philia e Neikos (la lotta che ha fatto e tiene in vita l'universo); però qui Ananke è « imparziale », ma d'altronde non c'è neppure Eros, in quanto alla pari con Neikos troviamo Philia, che sostituisce Eros, evidentemente posto su un piano più alto della « contesa » con Neikos: Eros è al di sopra della contesa. E il nostro discorso potrebbe proseguire con l'*adikia* di Anassimandro intesa come anti-Dike, essendo

al contempo Dike uguale ad Ananke e Ananke uguale ad Eros ...

Per un misticismo, in conclusione, il quale consideri iniqua la separazione dal Tutto primordiale, la frantumazione dell'universo, ecc., la condizione ideale è quella primordiale-riattuabile, dominata da Eros. Neikos esiste soltanto in funzione dialettica, così come il cosmo differenziato della attualità religiosa panellenica diventa soltanto una condizione temporanea da cui si deve venir fuori, da cui ci si deve *salvare*. E ci si salva sia con la pratica mistica, sia intellettualmente — ovvero in un modo del tutto congeniale alla cultura greca — con l'acquisizione di una sapienza religiosa, intesa come iniziazione. Ancora in piena creatività mitologica, l'esigenza di un cosmo non semplicemente coordinato, ma più propriamente « legato », è espressa dal mito cosmogonico di Zeus che inghiotte l'universo « legato » con una corda d'oro [21], restituendogli così la perduta unità. Dopo di che non c'è più bisogno di tanti dèi, ma basta Zeus che diventa il Tutto, il quale contiene tutto in sé dandolo poi « alla luce ... dal suo sacro cuore » [22]. Con ciò si arriva ad una concezione panteistica, o monistica, o come la si vuol chiamare, la cui definizione non ci interessa più. Quel che a noi premeva, infatti, era soltanto di rilevare il basilare meccanismo mistico che — per la sua parte — può aver condotto ad una simile concezione.

6. Okeanos e Uranos

Okeanos parrebbe potersi porre, quanto a primordialità, sullo stesso piano, oltre che di Uranos, persino di Nyx e di Chaos, come appare in Aristotele [23]. Vale a dire che circolavano cosmogonie che facevano procedere il tutto da Okeanos (come in *Il.* 14, 246), e l'equiparazione a Chaos toglie valore agli sforzi storico-filologici che vorrebbero spiegarsi tale primordialità limitandola all'attribuzione ad Okeanos della

[21] KERN, *Orpich. fragm.*, nn. 166, 167.
[22] KERN, *Orphic. fragm.*, n. 21 a.
[23] *Metaphys.* 1, 4, 1091 B; KERN, *Orphic. fragm.*, n. 24.

prima « paternità », ossia facendo iniziare con Okeanos e Thetys la serie delle generazioni per congiunzione dei due sessi opposti [24]. Anche Okeanos, in realtà, poteva rappresentare l'elemento pre-cosmico da cui sarebbe scaturito l'universo, e tale primordialità poté trovar favore in ambiente orfico [25]. E tuttavia Platone (*Tim.* 40 D) ci dice che proprio Orfeo (insieme a Museo) poneva all'inizio non già la coppia Okeanos-Tethys, bensì la coppia Uranos e Gaia, da cui sia Okeanos che Tethys — come nella versione esiodea — sarebbero stati generati. Altra palese contraddizione è quella di Giovanni Lido (*de mens.* 2, 8, 26), il quale attribuisce ad Orfeo la concezione di tre principii universali, Gaia, Uranos e Nyx, dai quali sarebbero nate tre stirpi divine, gli dèi terrestri, i celesti e gli « intermedi ». Quale sarebbe dunque la genuina posizione orfica al riguardo? Non ci chiediamo quale sarebbe la « versione » orfica, perché per noi essa non esiste nel senso di una dottrina unica e fissata in un qualsiasi canone. Ma riteniamo una possibile questione quella intorno alla « posizione » orfica: una questione che induce alla ricerca di un'esigenza mistica come fondamento della pretesa attribuzione ad Orfeo di questo o quel mito delle origini.

Cominciamo col puntualizzare la eventualità che i diversi costrutti cosmogonici della tradizione greca i quali si appoggiano ora su Okeanos ed ora su Uranos, siano riferibili ad un'unica tendenza originaria di qualificazione, in senso mitico, del mare e cielo come alterità rispetto alla Terra: ciò che sta intorno alla terra e ciò che le sta sopra; ed al riguardo potrebbe essere preso in considerazione anche Tartaros, come ciò che le sta sotto. È chiaro che qui non si parla di un'origine naturistica delle figure di Okeanos e Uranos, ma di una esigenza fondamentale, quella di delimitare qualitativamente la terra, la quale trova un'adeguata espressione mitica in forme prese a

[24] Seguendo in ciò quanto Aristotele dice di alcuni « teologi » che facevano di Okeanos e Tethys i τῆς γενέσεως πατέρας (*metaphys.* 1, 3, 983 B; KERN, *Orphic. fragm.*, n. 25).

[25] KERN, *Orphic. fragm.*, nn. 28, 28 a.

prestito dalla natura, come diremmo di fronte alla chiara e inevitabile immagine del cielo e del mare che circondano la terra. E l'anteriorità dell'idea nei confronti dell'osservazione naturistica, si fa palese nel caso di Tartaros che non trova rispondenza in alcun elemento naturale, e rimane indeterminato, o tutt'al più metaforicamente assunto come « cielo » del sottoterra. Lasciamo per il momento da parte Tartaros, e torniamo ad Okeanos e ad Uranos: vediamo subito che essi hanno una equivalenza di funzioni nei riguardi di Gaia. Essi sono chiamati a rappresentare l'« alternativa » alla Terra come tempo, spazio e modo d'esistenza (anche Tartaros sarebbe un'alternativa, ma nei limiti della mortalità: sulla terra *si vive* e nel Tartaro vanno i *morti*). Tale funzione, sia che si esprima nel tempo (come l'*altro* prima del mondo-terra, e dunque con l'idea di precosmicità, primordialità), sia che si esprima nello spazio (l'*altro* periferico al mondo-terra, e quindi con l'idea di a-cosmicità), sia che si esprima nelle condizioni esistenziali (l'*altro* in cui si vive diversamente dal mondo-terra, e quindi possibile datore di felicità e di salvezza per chi non accetti il mondano), può dare origine ad una infinità di combinazioni e di varianti mitiche. Per noi, dunque, non si tratta di ricostruire un improbabile mito unico originario, ma di saggiare sull'idea unica originaria dell'alternativa al « terrestre », la posizione di Okeanos e Uranos; e quindi su Okeanos e Uranos, così qualificati, l'atteggiamento religioso — il mistico — che inserendosi nella preesistente dialettica li assumerebbe a simboli mitici di salvezza dal mondano.

Cominciamo con il rilievo fatto sopra: Okeanos poteva porsi sul piano di Chaos. Ciò risponde perfettamente alla qualificazione di Okeanos in senso pre-tellurico (come pre-cosmico). D'altra parte, non sembrerebbe rivelare di per sé un'interpretazione della realtà che possa essere rifiutata dalla linea interpretativa esiodea, né utilizzata dalle prospettive soteriologiche di tipo orfico. Eppure non è così: mettere agli inizi Okeanos e non Chaos, significa togliere la « vacuità » delle origini, e questo non va bene per Esiodo, ma può andar bene per gli

orfici, che tendono, come si è visto, a dare « pienezza » alle origini stesse. Poi prendiamo in considerazione la versione orfica che sceglie la coppia Okeanos-Tethys come la prima che ha cominciato la generazione sessuata. Questa scelta ha almeno tre conseguenze: porta Eros nella primordialità, lega Gaia (come figlia di Okeanos) alla sua alterità, sottrae a Gaia il ruolo di Madre primordiale. Tutte e tre ben si adattano ad un'interpretazione della realtà antitetica alla linea esiodea. Per il sistema esiodeo era necessaria una netta separazione tra Gaia e alterità, così che l'una si palesasse come fondamento del cosmo mentre l'altra (Chaos) veniva relegata ad un momento irripetibile che col cosmo niente avesse più a che fare, allontanata, insomma, come si allontana una minaccia. Tra Chaos e Gaia non debbono esservi rapporti, per Esiodo, mentre sostituendo Chaos con Okeanos, resta aperta la speranza (per Esiodo minaccia) di una riattualizzazione delle origini. E nello stesso tempo, facendo di Okeanos il padre e non il figlio di Gaia, si toglie a costei il privilegio di sostenere il cosmo. Quanto ad Eros, vediamo che la sua funzione positiva, nella versione non-esiodea, viene proiettata sulla coppia Okeanos e Tethys, e se poi investirà anche Gaia, una spiegazione in senso « peggiorativo » la troviamo già in Omero: Okeanos e Tethys hanno cessato di procreare perché *cholos* è sceso nei loro cuori (*Il.* 14, 207). Diamo un'accezione mistica a tutto questo: se il mondo fosse stato quello generato da Okeanos e Tethys, e non quello generato da (Uranos e) Gaia, tutto sarebbe diverso (= migliore); ma Okeanos e Tethys hanno interrotto la loro (buona) procreazione perché in luogo del positivo *eros* è subentrato in essi il negativo *cholos*. Onde la speranza: bisogna riportare Eros (in Okeanos e Tethys). In contrapposizione vediamo che proprio la generazione (ossia il mondo) del Mare è da Esiodo giudicata negativamente. Non si tratta del mare-Okeanos, che Esiodo colloca nella generazione di Gaia e Uranos subordinandolo ad essi; si tratta, invece, del mare-Pontos, il quale, rispetto a Gaia, agisce come rivale di Uranos, e produce un suo mondo in concorrenza o in antitesi al mondo uranico

(*Theog.* 233-336): a livello mitico è una progenie di mostri e minacce al cosmo [26].

Abbiamo visto all'inizio che la versione che fa di Okeanos e Tethys due figli di Gaia e Uranos, non è soltanto esiodea, ma, stando alla tradizione, anche orfica. Come spiegare questo scivolamento dell'orfico nell'esiodeo? Dovremmo pensare ad una versione mitica che può essere assunta e valorizzata sia nella linea esiodea che in quella orfica, certamente per una sua intrinseca plurivalenza. Questo è quel che qui conta, e non certo una deduzione di antichità e prestigio, tali da doversi imporre ad entrambe le tendenze. Cerchiamo allora di scorgere questa plurivalenza.

Esiodo accentra la sua versione su Gaia. Egli, lo abbiamo già rilevato, punta tutto su Gaia, cospetto alla quale Uranos appare senza dubbio una figura secondaria o, quanto meno, subordinata: Gaia potrebbe generare anche da sola, come ha già fatto in precedenza, o con altri (lo fa con Pontos che in Esiodo sostituisce Okeanos), e infine Uranos prima che sposo è figlio di Gaia. Quando poi Uranos si rivela troppo « opprimente », Gaia non esita a farlo evirare. Le versioni orfiche, invece, si accentrano su Uranos che è lo sposo e non il figlio di Gaia, e a cui danno sempre una funzione regale e maritale. Da questo punto di vista notiamo che Gaia, da un lato, e Tethys, dall'altro, non contano più: sono soltanto Uranos e Okeanos a contendersi la priorità. E scegliere l'uno o l'altro per questo ruolo, non fa alcuna differenza, visto che a entrambi si addice la funzione « alternativa » nei rispetti di Gaia.

[26] Mi riferisco alle Arpie figlie di Thaumas, alla Graie, alle Gorgoni, ad Echidna, figlie di Phorkys, a Orthos, Kerberos, l'idra di Lerna, Chimera, Sfinge e il leone di Nemea, figli di Echidna. Per altri, come Nereo, le Nereidi (« irreprensibili figlie di un padre irreprensibile »), Iris, figlia di Thaumas, la mostruosità-minacciosità è rilevata dalle loro raffigurazioni non perfettamente antropomorfe. O, come nel caso di Thaumas (« monstrum »), è soltanto il nome che ci mette su questa strada. Naturalmente tutto il complesso della stirpe pontica, andrebbe studiato particolarmente: ma qui contentiamoci di questa impressione generale. L'invito ad uno studio particolare della questione è stato accolto da Carla Costa che ha scritto, al riguardo, *La stirpe di Pontos*, « Studi

Semmai in favore di Uranos farebbe propendere la bilancia una certa simpatia orfica per tutto ciò che è o può essere inteso come uranico. La « uranicità », ad es., può diventare una qualità positiva in una sorprendente trasposizione di valori mitici sul piano etico. Così accade in Platone (*Conv.* 180 sg.) dove Afrodite, Urania solo per essere nata dal sangue di Uranos secondo il mito, diventa « celeste » come patrona dell'amore ideale in contrapposizione all'Afrodite « terrestre » patrona dell'amore volgare. E proprio per la loro « uranicità », ossia per essere creature del cielo, gli dèi orfici per eccellenza, quali Nyx, Eros, Protogonos, Phanes, erano provvisti di ali, come contrassegno divino. A questo punto conviene riprendere in considerazione anche Aristofane: egli si serve di una cosmogonia che ha tutti i caratteri dell'orfico (ora lo possiamo dire), per attestare la superiorità delle creature del cielo, gli uccelli, in contrapposizione alle creature della terra. Giacché in Aristofane il cielo come alterità rispetto alla terra, diviene l'unica alternativa per coloro che, come i protagonisti della sua commedia, sono stufi di vivere su questa terra.

Quest'ultima posizione che, per la sua capacità di rovesciare certi valori fondamentali, muoveva a riso gli spettatori, trova una drammatica analogia in quella dei mistici che anelano al cielo come salvezza dalla mondanità, e al contempo nella figura tragica del suicida per impiccagione. Da un'immagine all'altra; il suicida per impiccagione, come tema mitico, è intercambiabile con chi si uccide gettandosi in mare: sono entrambi modi di evadere dalla realtà « terrestre » per rifugiarsi nell'alterità (cfr. sopra, p. 66). E dunque, anche su questo piano, Uranos è intercambiabile con Okeanos. L'opposizione tra mondo attuale e mare è ben rilevata da un mito « orfico » raccolto da Apollonio Rodio (1, 494-511): Zeus e Hera i reggitori dell'ordine attuale, regnano sull'Olimpo per essersi messi in quel trono al posto di Ophioneus e Eurynome (i due nomi riecheggiano stranamente quelli di Orpheus e Eurydike), i quali *ora* sareb-

e Materiali di Storia delle Religioni », 39 (1968), pagg. 61-100, confermando sostanzialmente la mia interpretazione.

bero nel mare. Okeanos come rifugio degli « scacciati » da Zeus equivale indubbiamente a Tartaros, dove Zeus ha cacciato i Titani. Basta rovesciare certi valori, quelli fondamentali della linea esiodea, per avere un quadro diverso di questo medesimo evento mitico: Zeus diventa l'usurpatore, il suo mondo diventa inaccettabile, il Tartaro diventa il rifugio e il regno di chi si poneva contro Zeus, e per ciò stesso accettabile come alternativa al regno di Zeus. Ecco dunque che anche Tartaros torna ad affiancarsi ad Okeanos e a Uranos, come alternativa a Gaia, la sede e il fondamento del mondo di Zeus. Il suicidio (Tartaros) per impiccagione (Uranos) o per annegamento (Okeanos) acquista valori emblematici. In tale funzione, naturalmente, il suicidio diventa « mortificazione » volontaria in senso mistico.

7. L'antropogonia orfica

L'orfismo si completa e si denuncia con l'imposizione, per così dire, di un nuovissimo mito antropogonico, cui viene riallacciata — non si può dire con che margine di sicurezza — una tipica etica (dualismo male e bene, elemento titanico ed elemento divino nell'azione umana, ecc.) ed una tipica escatologia (sorte divina dell'anima), che si muove in vista di prospettive soteriologiche fondate su un'esperienza di carattere mistico. È il mito di Zagreus-Dionysos sbranato dai Titani; dell'incenerimento dei Titani; e della nascita del genere umano dalle ceneri di questi [27]. La novità reale non è tanto la vicenda in sé, quanto l'interesse antropogonico che, con l'orfismo, si fa attuale, mentre al di fuori dell'orfismo, non prende mai una vera forma assoluta, non assurge mai alle funzioni di un mito. Diciamo così perché gli elementi per costruire il mito antropogonico orfico — Titani, Dionysos, ostilità dei Titani ai di-

[27] Il mito è diffusamente narrato da Nonno (*Dionys.* 6, 155 sgg.). Riallacciabili a questo mito fondamentale, anche se mancanti della presenza di Dionysos-Zagreus, evidentemente non necessaria, sono le versioni che fanno nascere il genere umano dal sangue dei Giganti o dei Titani abbattuti da Zeus, mescolatosi alla Terra, come in Ov. *met.* 1, 156, o in Dion. Chris. *orat.* 30, 550.

segni di Zeus, motivo dello sbranamento, ecc. — ci son tutti anche al di fuori dell'orfismo; non abbiamo difficoltà a seguire Moulinier nel riconoscerli come tradizionalmente greci, senza essere di per sé orfici. Ma lo sforzo creativo orfico, ossia di una coerente tendenza religiosa quale noi cerchiamo di mettere in luce, si rivela proprio nella costruzione del mito, per tarda o antica che sia, comunque in risposta ad una esigenza mistica di uscire da un sistema che per comodità continueremo a chiamare esiodeo.

E per comodità chiameremo in causa lo stesso Esiodo, cercando di delineare il suo atteggiamento nei riguardi di un mito antropogonico. Esiodo, lo abbiamo già detto, rifugge dal parlare della « quercia e della rupe » perché questo non sarebbe argomento di « verità ». Prendiamo alla lettera la sua espressione e il significato sarà questo: non parlerò dell'antropogonia, non riferirò quei racconti nei quali si tratta di uomini che nascono da alberi o da pietre; ad es. quella tradizione che permette ad un Licofrone di chiamare gli Arcadi ἔκγονοι δρυός (*Alex.* 480), o quella di Panopeo nella Focide che, teste Pausania (10, 4, 4), vedeva in certe rocce gli avanzi dell'argilla servita a Prometeo per plasmare il primo uomo, o la ben nota tradizione dell'umanità postdiluviana nata dai sassi seminati da Deucalione e Pirra, ecc. ecc.; non parlerò di tutto questo perché non è *vero*. Non vogliamo con ciò attribuire ad Esiodo un criterio di verità razionalistico, ossia basato sulla verisimiglianza, sul tipo di quello adottato dai logografi nei loro tentativi di ricavare una storia da leggende. Il criterio di verità esiodeo è tutt'altro che razionalistico; esso trae fondamento dalla sua religiosità e dalla coscienza dei compiti religiosi che si addossava in qualità di poeta. Si ricordi l'invettiva delle Muse rivolta ad Esiodo, e, in Esiodo, ai poeti in generale: « Zotici pecorai ... sappiamo raccontare molte fole che hanno l'apparenza del vero, ma, quando vogliamo, sappiamo proclamare anche la verità ». Dunque, tutti i poeti sono ispirati dalle Muse, ma non tutto quel che essi dicono è vero, perché le stesse ispiratrici raccontano talvolta « fole che hanno l'appa-

renza del vero » (a che servirebbe, pertanto, il criterio di verisimiglianza?). Però questa volta diranno la verità ad Esiodo, il quale dovrà poi proclamarla come tale. Ma come dimostrare che *quella volta* le Muse hanno detto il vero? Semplice: le Muse hanno dato ad Esiodo uno scettro; una dimostrazione tutt'altro che razionale, anche se coerentemente religiosa. Quale è infine l'argomento di verità nel quale non si possono includere le vane ciance sull'origine dell'uomo dalla quercia e dalla rupe? La celebrazione della « progenie dei beati che vivono in eterno ». Esiodo, in conclusione, distingue tra miti veri e miti falsi [28], o meglio, tra miti e favole, come diremmo noi: le favole son tutto ciò che concerne l'uomo e i miti (ossia la « realtà ») tutto ciò che concerne gli dèi. Compito del poeta di tipo esiodeo non è di svelare la « realtà » umana che come tale è deperibile e dunque non « reale », ma soltanto quella « realtà » divina che è immortale e dunque sempre vera, e assolutamente vera.

Vediamo così che Esiodo gira intorno all'azione prometeica, cogliendone i suoi aspetti che in qualche modo hanno relazione con la realtà divina, con Zeus, ma non raccogliendo mai la tradizione che fa di Prometeo il creatore del genere umano [29]. Prometeo appare come protettore, capo e guida degli uomini, ma non è detto che questi fossero sue creature. Prometeo potrebbe persino apparire lui stesso come « primo uomo », o come « eroe culturale », ma alla coscienza di Esiodo egli fu certamente un dio immortale. Con uno sforzo potremmo arrivare a vedere nel Prometeo esiodeo il « prototipo » dell'uma-

[28] Per la scelta tra storie « vere » e storie « false » (miti e favole), come funzione autenticamente religiosa, v. R. PETTAZZONI, *Verità del mito*, « Studi e Mat. di St. delle Rel. » 21 (1947-48), pp. 104-116 (= PETTAZZONI, *Essays on the history of religions*, Leiden 1954, pp. 11-23).

[29] Tale tradizione parrebbe emergere a livello letterario solo nel 4° sec., e per giunta nell'ambito della commedia nuova (nella quale il poeta ha senza dubbio, se non perduto, almeno affievolito grandemente la sua coscienza di « maestro di religione »), ovvero in un ambiente in cui i riferimenti mitici hanno per lo più uno scopo puramente letterario. L'autore in questione è Filemone: Meineke *F.C.G.*, 4, 32.

nità, ossia la « forma » astratta, o la personificazione della « realtà » umana: insomma, il dio *dell'*uomo, per dirla con una espressione usuale quando si tratta di religioni politeistiche. Potremmo vedere in lui la fallacia umana fatta persona, e, con la fallacia, la punizione di Zeus che cristallizza e riassume in sé la triste condizione esistenziale degli uomini. Ma tutto questo non vuol dire ancora antropogonia; è semmai il surrogato dell'antropogonia, l'unico possibile nel sistema religioso esiodeo, dove non c'è posto per le storie della quercia e della rupe. E ciò, a costo di doversi narrare *incoerentemente* la nascita della « prima donna », Pandora, come effetto dell'azione prometeica e causa della condizione umana attuale, quale appare da una valutazione espressamente misogina. Così Esiodo parla della « prima donna » e non del « primo uomo », sfuggendo irrazionalmente, ma religiosamente, al mito antropogonico. Del resto la prima donna non fa umanità, così come la donna non è umanità [30] dove la società umana è tipicamente maschile. Sulla via di un mito antropogonico, comunque, la prima donna avrebbe avuto un senso se fosse stata anzitutto « madre », ma ciò non compare minimamente nella Pandora esiodea.

D'altro canto l'Esiodo delle *Opere* (v. 108) dice chiaramente che dèi e uomini hanno la stessa origine. Ma neanche questo è un mito antropogonico: si tratta di una valutazione che, per averla trovata in Esiodo (anche se nelle *Opere* e non nella *Teogonia*), non possiamo respingere come marginale alla tradizione greca fondamentale. È senza dubbio un'affermazione più « orfica » che « esiodea », ma proprio per questo vediamo che in Esiodo viene raccolta di sfuggita, e rimane poi assolutamente improduttiva, dato che, con l'apparente intenzione di giustificarla, si racconta soltanto che gli dèi « hanno fatto » gli uomini (e neppure come li abbiano fatti), il che non significa in realtà che *una* sia l'origine degli dèi e degli uomini. Poi

[30] Cfr. sopra, p. 68: la donna come alternativa-alterità alla condizione umana, quale si configura in una società tipicamente maschile.

il racconto non tocca la creazione, ma soltanto la descrizione dei cinque generi umani che si son succeduti sulla terra; non affronta mai in pieno il mito antropogonico. Con uno sforzo esegetico si può arrivare ad intuire un tale mito, ma come una presenza alla quale Esiodo *coscientemente* sfugge. E solo rendendoci conto di questa situazione, potremmo accettare una qualsiasi ricostruzione del mito antropogonico che Esiodo avrebbe conosciuto, ma non ha certamente detto. Per es. la efficace ricostruzione di Kerényi [31]: uomini e dèi hanno la stessa origine perché gli uni e gli altri sono nati da Gaia e Uranos; gli uomini (ma per Esiodo solo il genere umano bronzeo) sono nati dai frassini, e i frassini (ma per Esiodo le ninfe Meliai) sono nati da gocce del sangue di Uranos mutilato, accolte da Gaia. Ma per restare ai fatti, ossia al racconto delle cinque generazioni umane che solo è raccolto da Esiodo, perché questo non è un mito antropogonico? Almeno per due motivi: primo, perché non si sofferma sulla « creazione » o sulla « nascita » dell'uomo, e, secondo, perché non c'è rapporto genealogico tra i cinque diversi generi umani, in modo da giungere all'attuale umanità partendo dagli originari *daimones,* e attraversando il grado intermedio degli *heroes.* Scrive in proposito U. Bianchi: « Al poeta non interessa principalmente narrare una genealogia umana, ma mettere in rilievo il susseguirsi di umanità diverse, di una diversità che è soprattutto di stile, di consistenza, e condizione umana » [32].

Insomma, Esiodo nei riguardi dell'uomo si comporta in modo del tutto opposto a quello usato nei riguardi degli dèi. Per l'uno non cerca l'antropogonia, per gli altri ha trasformato la cosmogonia in una teogonia. Per l'uno non cerca una genealogia, per gli altri risolve la teogonia proprio a mezzo delle genealogie. Quanto al mito delle varie generazioni che si sono succedute sulla terra — un tema certamente non originale, data

[31] C. Kerényi, *La mitologia dei Greci* (ed. ital.), Roma 1952, p. 210.

[32] U. Bianchi, *Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio,* « Studi e Mater. di Storia delle Relig. » 34 (1963), p. 145.

la sua diffusione — si fa greco e originale nella versione esiodea per più di un tratto. Per l'insistenza nel definire « uomini » anche quegli antichi abitanti della terra tanto diversi dalla attuale umanità (persino gli eroi sono detti puntigliosamente « uomini eroi », v. 158). Per la gratuità della loro comparsa sulla terra, pari alla gratuità della loro scomparsa: gli dèi (per quanto riguarda il primo e il secondo genere umano) e Zeus (per gli altri tre) li « hanno fatti », senza che ciò costituisca lo sbocco di alcuna vicenda, e d'altra parte i primi quattro generi umani scompaiono senza alcun intervento divino (Esiodo ignora il mito del diluvio che, come dice Apollodoro, 1, 7, 2, sarebbe stato inviato da Zeus per distruggere il genere umano bronzeo), ma quasi per un meccanismo interno rispondente alla loro qualità di « mortali ». Una eccezione apparente potrebbe essere quella del genere argenteo che Zeus, irato perché non facevano sacrifici, fece sprofondare nella terra; ma in realtà, dato che il fatto non trova riscontro nella vicenda degli altri generi umani, dovremmo dare a questa eccezione un valore puramente apprezzativo, ossia servircene come Esiodo se ne è servito soltanto per qualificare — attraverso la irreligiosità, la quale prende forma di conflitto con Zeus — questo genere umano nei confronti degli altri generi. L'argenteo è empio, come l'aureo era pio e pacifico, come il terzo violento e bellicoso, e il quarto « eroico ». Con ciò veniamo al vero tratto significativo: la qualificazione etica più che esistenziale dei diversi generi umani. Ed è tale qualificazione che fa rimpiangere ad Esiodo non già di essere nato uomo invece che dio, o di non essere nato affatto, ma di non essere nato in un'altra « epoca », dato che a questo significato semi-cronologico si giunge per Esiodo con la storia dei cinque generi umani. Non è la condizione degli uomini che lo spaventa, ma è la loro malvagità, e tutto il mito delle varie età si riduce a questo sentimento esiodeo, una specie di *sitis iustitiae* che per obbiettività dovremmo trasferire da Esiodo a tutto il sistema religioso greco (si tratterà, è ovvio, di una giustizia greca e non assoluta: la giustizia dell'*unicuique suum* e del *modus in rebus*). Anche questo genere umano — è ciò che dicono le sue

profezie — andrà in rovina per sua propria colpa, vivrà *tristamente* e *tristamente* dovrà scomparire per non aver saputo o voluto praticare la giustizia. Non è il vivere e il morire in sé ciò da cui Esiodo cerca la salvezza, ma è il vivere tristamente e il morire tristamente. In questa visione non c'è speranza di salvezza per le vie del misticismo, ossia sfuggendo alla propria condizione di uomo; né la salvezza si intravede in una escatologia retributiva; la via è una sola e tutta nel « mondano »: bisogna vivere *bene,* bisogna essere *kalokagathoi,* nel quale ideale è compreso il mezzo e il fine. Circa il resto, ossia circa l'uomo non in quanto etico ma in quanto metafisico, non vale neppure la pena di parlare: esso non è una realtà metafisica, esso non è una realtà sacra — o lo è in quanto si adegua al sacro, inteso come alterità —, e non trova pertanto una giustificazione mitica. Il mito dei cinque generi umani puntualizza tutt'al più la terrestrità e deperibilità dell'uomo, quali che siano le sue condizioni o il suo stile di vita: l'umanità è niente, non esiste una umanità superordinata all'individuo, una umanità che sia altra cosa che la semplice somma di individui: tanti ce ne sono, tanti ce ne sono stati e tanti ce ne saranno, ma tutti morranno o sono morti, ossia sono stati o saranno cancellati dalla « realtà », e pertanto non hanno mai fatto parte della « realtà ». Questa è la più cruda posizione esiodea, e contro di essa si leverà l'atteggiamento orfico, inteso proprio ad inserire l'uomo nella « realtà », ossia nella divinità che era per i Greci o, se vogliamo, per la posizione esiodea l'unico modo d'essere della « realtà ». Ma non l'uomo-individuo, come terremmo a precisare contro quanti nell'orfismo vogliono ad ogni costo vedere una protesta individualistica, bensì l'uomo-umanità, ossia non quello che nasce da genitori mortali, in una certa città, in un certo *demos,* in una certa *fratria,* che ha un certo nome, bensì l'uomo che nasce da due « realtà » divine, la titanica e la dionisiaca.

Portando il discorso su un piano più generale, cominceremmo col rilevare che il sistema religioso greco nasce senza l'interesse per un mito antropogonico. Ma ciò — osserviamo subito — non è tipicamente greco; è invece tipico di una reli-

gione etnica interessata alle origini di un popolo (il proprio), di una tribù, di un clan, di una *gens,* ecc., ma non a quelle di un'astratta umanità, ossia dell'uomo astratto proprio da ciò che sembra definirlo, garantirlo, dargli un'esistenza; astratto, cioè, dal suo popolo, dalla sua tribù, dal suo clan, dalla sua *gens,* ecc. Si tratta dunque di un atteggiamento pressoché universale, e, quanto alle sue manifestazioni greche, non è difficile rilevare come alla mancanza di una vera antropogonia facesse riscontro un'infinità di miti fondamentali concernenti l'origine di questo o quel popolo, di questa o quella stirpe, ecc., ora, e più spesso, puntando sulla figura di un eroe capostipite, ed ora con vere e proprie etnogonie, quali quella degli Sparti tebani nati da denti di drago, o quella dei Mirmidoni egineti nati dalle formiche, o quella degli « autoctoni » generati dall'Attica, ecc. ecc. Da questa constatazione ora dovremmo giungere a comprendere la posizione orfica, ossia la posizione religiosa di chi si interessa ad una definizione sacrale della presenza umana senza ricorrere ai « privilegi » etnici o gentilizi.

Il primo passo da fare consiste nel liberarci dal luogo comune che fa del momento orfico quello della interiorizzazione, la quale seguirebbe *naturalmente* (per sviluppo naturale! né più e né meno che come l'intendevano gli evoluzionisti del secolo scorso) una fase religiosa « meno profonda », rivolta essenzialmente all'« esterno ». Con l'avvento orfico — questo è in sostanza il luogo comune — ad una religiosità esteriore (meno sentita? troppo legalistica? forse dinamistica?) sarebbe sopravvenuta una religiosità interiore di tipo moderno. Ma esteriore non può significare « meno sentita »: anzi era tanto sentita che l'uomo vi si trovava prigioniero, al punto da rischiare ad ogni passo di peccare di *hybris*; saranno appunto le correnti mistiche a profanare questa religiosità, a non credere più a certi valori sacrali del mondo, che diventa, per loro, la mondanità. Ma allora era troppo legalistica? E come potremmo affermarlo dopo aver visto lo scrupolo della pratica orfica che, almeno in teoria, non avrebbe permesso nemmeno di mangiare carne? Quanto al dinamismo, questo è proprio all'antitesi di una formazione politeistica, e di quella greca più

che mai: l'uomo non era assoggettato a forze esterne, né proiettava all'esterno le proprie ansie, ma viveva in un sistema ordinato in cui gli dèi non erano « potenze » ma « forme » con poteri ben delimitati. Circa la « modernità » dell'orfismo diremo che questa qualifica non ne rileva necessariamente la « profondità »: lo fa semplicemente più simile ad una religione moderna. E questo si spiega col fatto che le religioni moderne (occidentali) sono sorte dopo che la civiltà occidentale ha conosciuto l'esperienza mistica greca: ossia, l'orfismo ha la sua parte, e una grande parte, nella concezione occidentale di ciò che si chiama religione in opposizione al comportamento civico; donde deriva quel comune errore di prospettiva che fa apparire l'orfismo come un primo passo per giungere a quel tipo di religione che sola meriterebbe questo nome. Ma poi, a parte queste considerazioni, è chiaro che esteriorità e interiorità non possono qualificare correttamente una religione, ma soltanto il comportamento religioso di un certo soggetto il quale, praticando una qualsiasi religione, può essere estroverso o introverso, e quindi tendere alla obbiettivazione o alla soggettivazione della propria esperienza religiosa. Ma tutto ciò, anche se interessa da un punto di vista psicologico, non pone un vero problema storico. Perché altrimenti l'assurdo sarebbe questo: i Greci prima estroversi sono diventati poi introversi. Mentre in realtà si tratta di una rivoluzione culturale che ad un certo momento ha distinto coscientemente tra introversione e estroversione, tra dentro e fuori, ponendosi modelli ideali per l'uno e l'altro atteggiamento, formulando un giudizio che è stato sempre più esplicitamente orfico (o interiorizzante) per una reazione dialettica al sistema vigente (che, pertanto, doveva apparire esteriorizzante). Né il problema storico trova fondamento, per la sua impostazione, nel contrasto psicologico tra coscienza individuale e coscienza di gruppo. Tali formule, o veri e propri pregiudizi, portano sovente a fantasticare, circa l'orfismo e i culti esoterici greci, sull'avvento dell'individuo, sulla nascita della coscienza individuale, sulla rivincita della personalità nei confronti della società, ecc. ecc., come tanti
 fattori che spiegherebbero fondamentalmente il misticismo

greco, mentre — lo si è detto a suo tempo — non spiegano affatto gli altri misticismi, la cui realizzazione avviene sempre e dovunque proprio come superamento della individualità. Questo è il punto: anche in Grecia il misticismo si realizza a costo del superamento della individualità e della personalità individuale. La quale individualità o personalità individuale era invece proprio il fondamento della religione arcaica di tipo etnico.

L'individualismo greco, del quale tante volte si è parlato per qualificare in qualche modo quella civiltà, trovava piena rispondenza e pieno appagamento nella religione etnica greca. L'individualismo si esprimeva nel culto dei *propri* morti, delle *proprie* divinità domestiche e familiari, delle *proprie* divinità gentilizie, delle divinità della *propria* fratria, della *propria* tribù, della *propria* città, del *proprio* popolo, e, per un altro aspetto della singola individualità, del *proprio* mestiere o della *propria* funzione sociale per occasionale o stabile che fosse. Il soggetto religioso garantiva così una propria esistenza individuale, ovvero differenziata, che d'altra parte non lo estraniava dalla realtà universale, dato che, a mezzo delle divinità da lui venerate, vi si inseriva, e pertanto anche la sua effimera presenza su questa terra poteva partecipare di riflesso a quella realtà sacra e indeperibile. E in ciò l'uomo si distingueva dagli animali, in quanto l'animale si confonde nella sua specie mentre la specie umana non oscura l'individuo tale, figlio del tale, della tal famiglia, fratria, demos, polis, anfizionia, stirpe, e finalmente greco nei confronti degli indifferenziati barbari. Basta questo a spiegare la carenza di un mito antropogonico nei confronti dei numerosissimi miti sulle origini di un genos, di un demos, di una polis, ecc. C'è bisogno, semmai, di un mito che fondi la condizione umana, non l'uomo. E per superare tale condizione umana si farà necessario proprio lo sfuggire dall'essere uomo — ossia un soggetto legato alla specie umana —, per diventare, invece, individuo dalla esistenza « privilegiata ». Un *saltus* reale dunque non ci sarebbe, entro questi limiti, neppure quando si giunge all'astrazione concettuale dell'uomo dalla sua posizione etnica, gentilizia, sociale, politica, giuridica,

ecc.: tale astrazione condurrebbe non all'uomo metafisico, ma soltanto alla condizione umana.

Ci sarà il *saltus* quando la stessa astrazione non rimarrà allo stato di conclusione logica ed interpretativa del « dato », ma verrà usata dialetticamente *contro* la garanzia esistenziale etnica, gentilizia, sociale, politica, giuridica, ecc., e quel che prima era garanzia sarà visto, invece, come impedimento, come « mondanità » da cui è necessario fuggire. E perciò, allora, non basterà più un mito che « fondi » la condizione umana, ma si sentirà il bisogno di un mito che la sovverta *a fundamentis*, rendendola effimera e svuotandola di ogni precedente valore. Si realizza così la rivoluzione mistica, nella quale e per la quale si raccolgono antiche tradizioni, scartate dalla linea esiodea, e se ne fanno altrettanti miti adeguati, sul tipo — perché pur essendo esemplare non è detto che sia l'unico — del divino mito antropogonico di Dionysos-Zagreus. La divina antropogonia degli orfici doveva affermare, fondare e garantire: la *inesistenza* della condizione umana intesa non come stato effimero ma come modo d'essere, e la *rottura* del limite tra umano e divino.

Il valore mistico del mito della discendenza titanica concorda perfettamente con la prassi mistica generale. Come nella prassi mistica si cerca, in luogo del rapporto con l'alterità (gli dèi, in Grecia), la completa immersione in essa, così nel mito mistico non si cerca il rapporto prototipico esistenziale tra uomini e dèi, ma l'identificazione dell'essenza umana con la divina, ovvero la realizzazione dell'uomo metafisico. Nell'esperienza mistica greca, come nelle altre esperienze mistiche, si giunge a tanto proprio con l'annullamento dell'individuo e non con la sua affermazione. Non è l'individuo che si oppone alla società, ma è il soggetto che si spoglia della sua individualità personale per poter vantarsi: « sono anche io figlio di Uranos e Gaia », come si legge sulla nota laminetta aurea di Thurii. E che per poter dire ciò bisogna essere morti — giacché si tratta come è noto di un corredo funerario — sta appunto a significare che il vero stato umano (quello dell'uomo metafisico) lo si raggiunge soltanto dopo che si è morti al mondo.

IV.

I MISTERI ELEUSINI

1. La condizione di iniziati

Uomini e donne d'ogni condizione e di ogni nazione si facevano iniziare ai misteri eleusini. Questa è tuttavia una situazione terminale, una mèta, un punto di arrivo. Che non dovette essere stato sempre così è dimostrato almeno dal noto bando rituale ed ufficiale con cui si invitavano ad allontanarsi gli stranieri, o coloro che non erano di lingua greca. Al che va aggiunta la tradizionale giustificazione dei Piccoli Misteri di Agra, come preliminare all'iniziazione necessario per chi non fosse cittadino ateniese [1]. Eppure la situazione terminale, quella in cui *initiantur gentes orarum ultimae*, per dirla con Cicerone (*de nat. deor.* 1, 119), rimane soprattutto indicativa per una reale qualificazione del fenomeno eleusino. Diremo allora che tale situazione fu lo sbocco naturale di una tendenza caratteristica di quel culto, la quale potrebbe essere rivelata dalla abolizione di ogni differenza tra uomo e uomo, e dalla elaborazione di un nuovo concetto di umanità.

Ora, un minimo di prudenza, ci dovrebbe impedire di confondere il prodotto ultimo del culto eleusino con ciò che convenzionalmente potremmo chiamare il suo programma. Vale a dire: l'abolizione di ogni differenza tra uomo ed uomo e la elaborazione di un nuovo concetto di umanità non vanno considerati come gli scopi di quel culto, quasi che esso sia sorto per la predicazione « umanitaristica » di un profeta. Non è

[1] O, piuttosto, come surrogato dei Grandi Misteri per chi, essendo straniero non poteva accedervi: il caso mitico di Eracle, secondo Apollod. 11, 5, 12, Diod. 4, 14, Schol. in Aristoph. *Plut.* 1013.

stato certo il concretarsi di un'ideologia « umanitaristica », ossia una concezione degli uomini come « uguali » e « fratelli », che ha prodotto i misteri eleusini, ma è invece credibile il contrario, stando alla realtà di quello che sopra abbiamo definito un punto di arrivo, e che non può in alcun modo essere definito punto di partenza. All'ideologia « umanitaristica » si è giunti, in Eleusi, gradualmente, con sforzi e con compromessi, allo scopo di realizzare in pieno un determinato fatto religioso. Ossia: per realizzare quel determinato fatto religioso che furono i misteri eleusini, è stato necessario distruggere, sia pure soltanto ideologicamente, tutto un sistema fondato proprio sulle differenze individuali, di sesso, di classe e di nazione. Il concetto « umanitaristico » eleusino compare, pertanto, non come una mèta, ma come uno strumento; potremmo definirlo funzionale, ovvero non necessario, non conclusivo, non assoluto, ma contingente, dialettico, e relativo alla esplicazione del culto di Eleusi. Esso si presenta non come una « verità » alla quale ci si deve adeguare, ma come alternativa ad un sistema e mezzo per combattere il sistema stesso. Ci troviamo insomma in piena fenomenologia mistica; in Eleusi non si catechizzava né si esaltava l'iniziando in nome di una ideale fratellanza umana, ma tale fratellanza si raggiungeva *involontariamente* quando esso accettava di sottoporsi ad un rito che gli chiedeva di *rinunciare* alla propria individualità.

E tuttavia, finite le cerimonie iniziatiche, magari raggiunta anche l'*epopteia,* il secondo grado iniziatico, ciascuno ritornava alla propria vita ordinaria, ai doveri imposti dal proprio sesso e dalla propria condizione, ai propri culti privati e ai culti pubblici della propria città: riprendeva insomma tutta intera la propria individualità, la propria personalità etica, religiosa, giuridica e civile. Dal che si arguisce: primo, che non si predicava in Eleusi contro quel sistema sociale nel quale ognuno viveva prima di essere iniziato e tornava a vivere dopo l'iniziazione; secondo, che non si diffondeva da Eleusi una nuova religione che avrebbe dovuto sostituire *altre* religioni, ovvero una religione tale da rispondere, da sola, alle esigenze insod-
 disfatte dalle rispettive religioni etniche tradizionali. E allora

potremmo porre la questione: si trattava di una rinuncia alla vita etnico-tradizionale, o non piuttosto di un suo potenziamento mediante un *quid* che non la contrastava né le sottraeva qualcosa, ma semplicemente aggiungeva?

Come si vede, stiamo affrontando l'argomento cercando di prescindere il più possibile dal contenuto ipotetico (e tante volte ipotizzato), o parzialmente documentato dell'esperienza eleusina: per es. dalla probabilissima apertura escatologica che apparentemente basterebbe, da sola, a risolvere la questione in favore del supposto potenziamento della vita etnico-tradizionale. Ma, a parte il fatto che una *nuova* escatologia non potenzia ma rivoluziona un sistema religioso tradizionale, non vorremmo sorreggere tutto il discorso con l'ipotesi di una ideologia escatologica, salvo a dover poi sorreggere l'ipotesi stessa con le conclusioni a cui si giunge. È bene, perciò, che il discorso si mantenga negli stretti limiti in cui è stato impostato. Entro questi termini noi troviamo: da un lato la rinuncia alla propria personalità-individualità come condizione preliminare, e dall'altro un reingresso nella personalità-individualità, a iniziazione avvenuta. L'iniziazione stessa parrebbe, più che l'inizio di una nuova vita, una breve parentesi nel corso di una vita normale, anzi, quasi una parentesi da dimenticare, visto che l'esperienza misterica non poteva essere né divulgata né ripetuta altrove. Stando così le cose, ci è ancora dato di parlare di fenomenologia mistica, come realizzazione di un superamento del sistema tradizionale (= del mondano), della condizione umana, della personalità individuale, ecc.? Credo di sì: come diremo subito, tale realizzazione avrebbe seguito una via tipicamente mistica.

Rovesciamo, al modo dei mistici, i valori usuali, mantenendo il quadro generale così come ci si è esteriormente delineato. Ecco che allora la « parentesi » iniziatica può diventare un momento della *vera* vita, e la vita normale, dalla nascita alla iniziazione e, dopo l'iniziazione, fino alla morte, può antiteticamente diventare una trascurabile « parentesi », un temporaneo ed effimero modo d'essere inserito nella vera vita, che senza limiti spazia fino a prima della nascita e a dopo la morte.

Chi siamo? donde veniamo? dove andremo? Che la vita sia la morte e la morte la vita? Queste domande, si sa, non costituiscono motivi ignoti alla tradizione greca. Ora, una simile valutazione esistenziale, comportante due opposti modi d'essere, l'uno nell'ambito della vita individuale costretto tra i due termini precisi della nascita e della morte, e l'altro superindividuale e illimitato (prima di nascere e dopo essere morti), non induce necessariamente ad una scelta, ad una opzione per l'« altro » da questa vita mondana, e dunque ad una rinuncia alla mondanità. Può invece, come parrebbe nel caso degli iniziati al culto eleusino, portare ad accettare il mondo con i suoi sistemi, le sue norme, i suoi istituti civili e religiosi, come un male inevitabile; e dunque, a esplicare l'esistenza mondana aderendo perfettamente a quei sistemi, a quelle norme, a quegli istituti, come ai modi per viverla meglio, quasi come ad espedienti escogitati (e persino elargiti dagli dèi) per rendere migliore l'adattamento a questa, sia pure effimera, condizione esistenziale. D'altro canto, l'iniziato si è concesso, durante tutta una vita aderente al sistema tradizionale e mondano, una breve evasione nell'alterità; tale è stata la sua esperienza eleusina, grazie alla quale ha, non tanto appreso la sua sorte ultramondana, ma, per un breve spazio, vissuto la vita utramondana (e superindividuale). Al di fuori di questo breve spazio e altrove da Eleusi non gli è permesso di ripetere una simile esperienza: sarebbe questa quella profanazione dei misteri che attirerebbe sull'empio la maledizione e l'ira delle due dee. La qual cosa, da un altro punto di vista, è anche garanzia dell'adesione assoluta dell'iniziato all'ordine statale, all'autorità costituita, alle leggi, al vivere civico e tradizionale: l'evasione dal sistema, ritualizzata e limitata nello spazio e nel tempo, non comporta minacce al sistema stesso. È questo un punto di vista che potremmo chiamare astrattamente giuridico. Per esso si spiega, almeno in parte, l'atteggiamento ufficiale dello stato ateniese che proteggeva e organizzava il culto eleusino, e si spiegano i pubblici processi di empietà che colpivano i « violatori del segreto iniziatico ». Costoro erano in realtà, sotto il profilo giuridico, soggetti che prolungavano illecitamente, e con peri-

colo per l'ordine pubblico, il tempo e lo spazio extramondani circoscritti nel culto eleusino delle due dee.

Fondandosi sulla nota testimonianza aristotelica circa il contenuto dei misteri come esperienza e non come dottrina [2], e a commento quasi di essa, R. Pettazzoni ha scritto: « Non era la comunicazione di una dottrina arcana, non la rivelazione di verità profonde e ignote ai profani che infondeva negli iniziati ... l'affidamento alla salvazione; non l'insegnamento di un dogma di fede, ma la partecipazione ad una azione sacrale accompagnata da un'intensa esperienza religiosa » [3]. Una simile esperienza portata sul piano astratto della comparazione diventa chiaramente un « rito di passaggio », che non insegna, ma produce qualcosa in chi lo subisce. Produce un cambiamento, una modificazione, una trasformazione: il che, sempre facendo astrazione dal fatto storico particolare, già sopperisce all'esigenza mistica generica di *diventare diversi*. Ora, però, il rito di passaggio, una volta operata la trasformazione del soggetto, ha fatto di questi un nuovo individuo perfettamente uguale a tanti altri sottoposti al medesimo rito. È appunto questo lo scopo di quel particolare rito di passaggio che sono le iniziazioni tribali, dal quale istituto certamente derivarono i misteri eleusini: rendere i soggetti sottoposti al rito altrettanti individui tutti ugualmente atti a far parte, con gli stessi doveri e gli stessi diritti, della comune società tribale. Si tratta di una trasformazione *in funzione* dell'accrescimento e del sostentamento di una società ideale. Mentre invece i « nuovi » individui, trasformati dal rito eleusino, non costituirono mai, stando alla documentazione, una società di uguali, ma, come abbiamo rilevato sopra, era caratteristico dei misteri di Eleusi che gli iniziati, al termine delle cerimonie, ritornassero ciascuno alla propria città a riprendere integralmente, ossia sotto il profilo tanto giuridico che religioso, il proprio posto nel mondo. Tanto che ci è parso opportuno configurare il momento eleu-

[2] In Synes. *orat.* 48: οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν.

[3] R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924, pp. 53 sg.

sino sotto la specie di una parentesi nella vita normale dei singoli iniziati.

Conviene, credo, riprendere il discorso da questa constatazione significativa: *a*) l'iniziazione tribale trasforma in uomini sociali; *b*) l'iniziazione eleusina non produceva uomini sociali in nessun senso, ovvero neppure come membri di una « società » iniziatica, di una sètta, o, se vogliamo, di un *corpus mysticum* comunque inteso; ma *c*) essa trovava in sé il suo principio e il suo fine, diventando un modo d'essere assoluto, rispetto alla iniziazione tribale che — nello schema di rito di passaggio, secondo il Van Gennep — è soltanto una fase marginale tra la condizione anteriore (diremmo la « naturale ») e quella posteriore (la « culturale ») che sarà poi la condizione definitiva, la condizione assoluta. È dunque necessario abbandonare il modello delle iniziazioni tribali, al quale ormai i misteri eleusini si riallacciano solo formalmente: esse ci servono a questo punto tanto in quanto ci permettono di rilevare il peso e la forza creativa di quella assolutizzazione del « margine », di cui abbiam detto, e che certamente si risolse con l'acquisizione al mondo greco di nuovi e impensabili valori autonomi.

2. Funzione del rito iniziatico

Possiamo facilmente sorvolare sulle condizioni storiche che hanno segnato il trapasso dall'antica iniziazione tribale alla nuova iniziazione misterica. Son certo le stesse che hanno portato in tutte le società superiormente organizzate il dissolvimento dell'istituto iniziatico primitivo, in quanto non più funzionale [4]. Quel che qui interessa è il fatto che tutto il complesso cultuale iniziatico in Eleusi sia stato mantenuto e potenziato, quasi che la scomparsa della funzione originaria non fosse al riguardo minimamente determinante. Fu forse esso adattato

[4] V. al riguardo A. BRELICH, *Initiation et histoire*, in *Initiation* (Contributions to the theme of the study-conference of the I.A.H.R. held at Strasburg, Sept. 17th to 22nd 1964), Leiden 1965, p. 228.

ad altra funzione, come talvolta è accaduto altrove [5], o era divenuto una forma di culto che non poteva ormai essere tolto alle due dee dedicatarie? Circa la eventuale nuova funzione non andremmo troppo oltre al possibile potenziamento dei singoli soggetti, e alla prospettiva escatologica complementare; ossia a quanto accennano i noti passi sulla « felicità » degli iniziati su questa terra e dopo morti (del che si parlerà più diffusamente appresso). Quanto alla conservazione di un culto, dovremmo immaginarla sotto questo profilo: si creò forse una nuova sacralità come funzione, essa stessa, del rituale eleusino, e, quindi, al di là dei limiti di questo rituale, s'instaurò un nuovo equilibrio religioso nel sistema politeistico vigente. Ovvero: le due dee sorrette e ogni volta « ricreate » dal rito eleusino, ebbero da questo un potenziamento (perfezionamento e allargamento del campo d'azione) della loro divina personalità. È quanto va certamente tenuto nel debito conto, ma come momento finale, come punto di arrivo, come sbocco culturale e contingente di una situazione obbiettiva.

Lo schema più probabile della situazione obbiettiva di partenza è forse il seguente: *a*) l'iniziazione tribale *non basta* più e quindi *non serve* a fare cittadini; *b*) si ha una svalutazione del contenuto della iniziazione tribale, rispetto ai valori della nuova vita associata; o — è necessario porre questa alternativa — *c*) si ha una svalutazione della sacralità della nuova vita associata rispetto ai valori sacrali della antica società che nasceva dal rito religioso iniziatico. L'alternativa, che fornisce una giustificazione logica alla sopravvivenza dell'iniziazione eleusina, comporta una « profanizzazione » della vita usuale, e il trasferimento della sua antica sacralità al rito iniziatico concepito ora, per la sua nuova autonomia e grazie ai valori esistenziali di cui si è caricato, quasi come un *modus vivendi* religioso rispetto al *modus* più segnatamente profano. Questa

[5] A volte il complesso iniziatico è stato parzialmente conservato come strumento (ossia rituale) di purificazione, di fecondità, ecc. o, in campo più profano, come organizzazione militare, come istituto didattico, ecc.

nuova dialettica sacro-profano è stata bene avvertita a suo tempo dal Fracassini, dove configura la situazione originaria come quella in cui « era la tribù, colla sua vita — considerata come tuttuna — civile e religiosa, che si opponeva a tutto il mondo estraneo e profano »; così che quella che sarà poi la « salvezza » profusa dai misteri eleusini, prima « era semplicemente l'inserzione, considerata come una rinascita, nel genus della tribù e nella religione del dio della tribù » [6].

Ora, però, ammesso che la essenza del rituale iniziatico eleusino si possa astrattamente raffigurare come forma di un vivere sacrale e assoluto, resta sempre il fatto che tale vivere comincia e finisce in Eleusi. Ovvero, da questa raffigurazione non deriva necessariamente — come non è derivata — l'esigenza di una nuova società (religiosa) che si opponga alla società (profana) costituita da altri principii. Oltre i limiti dell'esperienza iniziatica, poteva sussistere l'idea — e neppur sempre espressa — di una svalutazione sistematica del « mondano »; quando poi tale idea trovò una qualsiasi formulazione, essa non andò molto oltre ad una generica attribuzione di « felicità » a quelli che hanno visto nei confronti di quelli che non hanno visto: una felicità che, anche se apparentemente d'ordine escatologico, non va considerata proprio come un premio per aver esplicato in vita il culto eleusino, ma semmai soltanto come una conseguenza per aver esperimentato (e appreso) la sacra esistenza da morti che non ha niente a che fare con la profana vita da vivi. Insomma, per un corretto giudizio del fenomeno eleusino, dovremmo considerare questo non tanto nelle sue conseguenze più o meno ipotetiche, quanto nel bisogno di *viverlo*, che, come ci è concretamente attestato, sentivano vasti strati della popolazione greca e non greca. Non è male insistere su questo punto di vista che, mi pare, raddrizzerebbe utilmente le nostre abituali prospettive. Infatti noi siamo portati, per la logica stessa di una procedura iniziatica [7],

[6] U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il Cristianesimo*, Città di Castello 1922, pp. 328 e sg.

[7] Ma non dimentichiamo che il termine iniziazione (*initium, ini-*

a considerare prevalentemente, e quindi a sopravvalutare, il momento successivo all'iniziazione, che diventa il fine mentre l'iniziazione stessa appare piuttosto un mezzo: si sottoponevano al rito eleusino, vien fatto di pensare, per poter cominciare una nuova vita; si facevano iniziare a un *dopo*. Qui, invece, converrebbe portare l'attenzione sul *prima*; per cui diremmo: erano insoddisfatti finché non avevano partecipato all'iniziazione eleusina. Dal quale punto di vista l'iniziazione appare il fine e non il semplice mezzo, un punto di arrivo e non un punto di partenza, una mèta e non una introduzione.

Ma perché si sarebbero sottoposti all'iniziazione eleusina se da essa non attendevano un « miglioramento »? Sia ben chiaro: nessuno nega il miglioramento. Il miglioramento c'era, ed era, potremmo dire in astratto, la condizione che segue l'appagamento di un desiderio. E più concretamente: l'acquisizione di una esperienza di « felicità » terrena e ultraterrena, ossia di una « felicità » assoluta. Ma il punto, per inquadrare comparativamente l'esperienza eleusina non è la sua acquisizione, magari intesa come un « merito » religioso e, comunque, con prospettive soteriologiche ed escatologiche, bensì la *necessità* o il *bisogno* di partecipare personalmente all'esplicazione di quel celebre complesso rituale. Ed allora cercheremmo di spiegarci l'iniziazione eleusina nell'ambito di una fenomenologia del pellegrinaggio, piuttosto che di quella dei riti battesimali o « iniziatorii ».

Ci sono, in effetti, tutti gli elementi per considerare la partecipazione ai misteri eleusini, come ad un pellegrinaggio: c'è il santuario che solo può contenere l'azione sacrale, ossia c'è la necessità di recarsi al luogo sacro specifico ed unico; c'è il viag-

tiatio) è romano e si riferisce genericamente ad ogni mistero ellenistico. I Greci non avevano alcun termine che desse l'idea del « passaggio », dell'« ingresso ». In Grecia si parlava semmai di « compiutezza » (τέλος) che ci rimanda all'iniziazione tribale in quanto faceva « compiuti ». Per quel che riguarda il rito eleusino si preferiva ad ogni modo il termine « mistero » alludente, se l'etimologia è da μύω, alla segretezza iniziatica (o « segregazione » dalla vita « profana »): ad ogni modo l'iniziato ai misteri eleusini era tecnicamente un μύστης.

gio collettivo, o processione, come quella che ufficialmente si faceva per portarsi da Atene ad Eleusi; c'è l'idea della acquisizione di un « merito », senza dover discutere, come non se ne discuteva nell'antichità e come troppo han discusso i moderni, sulla sostanza del « merito » [8]. Quanto poi alla connessione storica tra il fenomeno pellegrinaggio e il fenomeno iniziazione tribale nel fatto eleusino, saremmo portati alla costruzione del seguente quadro: 1) Eleusi è il luogo fuori dell'abitato, la « terra di nessuno », il mondo extra-umano [9], ecc. in cui si iniziavano i giovani: forse il centro iniziatico di tutte le genti attiche, e quindi anche di Atene sin dai suoi primordi; 2) con il rovesciamento di valori ipotizzato sopra, Eleusi diventa il *solo* luogo dove sia possibile una vita sacrale, contrapposta dialetticamente alla « vita profana » della nuova società, la quale si accentrerà ed esplicherà, invece, sempre di più in Atene destinata a diventare la capitale politica dell'Attica; 3) ad un certo momento Eleusi ed Atene si faran fronte in una forma esemplare, addirittura un modello per tutto il mondo antico: fino al punto che l'una diverrà la roccaforte della « religiosità », come l'altra era diventata la roccaforte della « cultura » (profana) antica. Questo modello avrà un suo mito di fondazione: la guerra di Eumolpo regnante in Eleusi contro Eretteo, re degli Ateniesi; Eretteo cade in battaglia, ma Eumolpo tutto quel che ottiene per questa « vittoria » dei suoi è la concessione ad Eleusi di celebrare i misteri, mentre per tutto il resto dovrà dipendere da Atene [10]. Di questo schema, comunque, parleremo meglio nel capitolo seguente, dedicato all'antitesi tra città e santuario.

[8] I « meriti », se tali, non potranno, quale che fosse l'esperienza eleusina, oltrepassare la concezione religiosa greca a cui i misteri appartenevano. I « meriti » di un pellegrinaggio non hanno mai un valore assoluto, ma si esplicano nei limiti e nei modi della religione in cui il pellegrinaggio è adottato come strumento cultuale.

[9] V. al riguardo A. BRELICH, *Le iniziazioni, I* (dispense univers. del corso tenuto nell'anno accad. 1959-60), Roma 1960, pp. 134 sgg.: il mondo extra-umano come sede d'iniziazione e le sue funzioni.

[10] Paus. 1, 38, 3.

Per ora, tornando al nostro assunto, diremo che il « pellegrinaggio » eleusino esaudiva l'esigenza mistica di una (almeno temporanea) rinuncia alla mondanità — il che non è difficile ritrovare in pellegrinaggi di altre religioni e in altre civiltà [11] — a vantaggio della (sia pure temporanea) esplicazione di una realtà antitetica e sostitutiva. L'alternativa era offerta dalla valorizzazione di quei mezzi che, nella antica iniziazione tribale, servivano a rilevare il momento « caotico » che, in funzione dialetticamente negativa, costituiva la condizione per l'ingresso dei giovani nel « cosmico ». Potremmo andare oltre, sorretti dalle vaghe e incerte testimonianze dell'ideologia soteriologica ed escatologica eleusina, forse appena embrionale, o forse celata dal segreto iniziatico. Prendiamo un rito tipico dell'iniziazione tribale: il rito di morte e rinascita che, come rito di passaggio, compiva la morte alla vecchia condizione e la rinascita alla nuova (il distacco e l'aggregazione). Quando, come nell'iniziazione eleusina, non c'è più un prima — la condizione del giovane non ancora iniziato, e dunque

[11] Per es. cfr. lo stato mistico-ascetico del pellegrino in India, come appare da un passo del *Mahābhārata*:

Colui che domina perfettamente le sue mani e i suoi piedi, il suo spirito, la sua dottrina, l'ascesi e l'amor proprio, questi gode i frutti del pellegrinaggio (thīrtha). *Colui che non accetta più doni, che è soddisfatto, dominato, purificato, e liberato del suo orgoglio, questi gode i frutti del pellegrinaggio. Colui che è senza pecca, che s'astiene da ogni lavoro, che mangia poco, che ha domato i suoi sensi, che si è lavato da ogni impurità, questi gode i frutti del pellegrinaggio. Colui che è senza odio, che si è dato alla verità, che è fermo nelle sue risoluzioni, che considera tutte le creature come se stesso, questi gode i frutti del pellegrinaggio.*

Aranyaka parvan, 80, 30-33 (ed. Poona)

Altro perspicuo esempio è quello fornito dal pellegrinaggio islamico alla Mecca: il pellegrino è sottoposto ad un processo di « santificazione » per il quale acquista uno *status* che possiamo senz'altro chiamare ascetico; egli rinuncia temporaneamente al mondo e agli usi mondani: non può indossare vesti normali, non può tagliarsi unghie e capelli, non può ungersi e profumarsi, non può uccidere animali ed abbattere piante, non può avere rapporti sessuali né fidanzarsi.

non ancora partecipe della vita tribale —, né un poi — la condizione dell'adulto come membro attivo della comunità — nel senso delle iniziazioni tribali; né c'è, stando alla nostra documentazione, un poi comunque differenziato da un prima (come condizione politico-sociale-religiosa, si capisce, e non come stato d'animo); quando, insomma, non c'è più relazione, se non come negazione, con la mondanità di prima e di dopo, indifferenziata rispetto al momento eleusino, la morte e la rinascita rituali diventano, perduta ogni funzione, morte e rinascita assolute. Diventano, potremmo dire, un'esperienza assoluta dell'idea della morte e della sopravvivenza; e in tali limiti riusciremmo ad inquadrare, forse più facilmente, le eventuali prospettive escatologiche: la morte diventa più propriamente lo stato dei morti e la rinascita diventa la sopravvivenza; lo stato dei morti, che nel rito originario era invece l'atto del morire, ed aveva una connotazione negativa rispetto alla positività della futura vita sociale, diventa ora altamente positivo, e la sopravvivenza ultramondana prende il posto di una non desiderabile rinascita alla mondanità. La morte, intesa come stato di morte, diventa tuttuna con la sopravvivenza, sotto le specie di un'*altra* vita che non ha niente a che fare con questa. In tal modo il rito di morte si poté far simile all'idea della morte.

Ma tutto ciò, nonostante le prospettive escatologiche, poté benissimo restare nei limiti di un rito, senza farsi necessariamente dottrina. E questa, dunque, può non esserci stata, e non mancare semplicemente alla nostra conoscenza per la contenuta segretezza iniziatica, come del resto, per altre vie, molti studiosi hanno implicitamente o esplicitamente ammesso. Sarebbe proprio il caso di una esperienza tipicamente mistica, che, anche nelle descrizioni del mistico che l'ha provata non diviene mai vera e propria dottrina, discutibile come tale, ma resta una formulazione di beatitudini empiriche, indescrivibili, e irriducibili a qualsiasi schema razionale [12]. Ammettiamo invece che

[12] Si fa appropriato l'esempio dei *sufi* che « replicano a chi li critica, dicendo che quel criticismo vale all'incirca quello di un astemio che cercasse di spiegarsi i piaceri del bere, senza aver mai assaggiato vino.

dal rito sia scaturita una particolare sacralità, la sacralità « misterica » eleusina, che trasbordò da Eleusi per riversarsi sulla Grecia tutta, ora inserendosi su culti affini — spesso per le comuni origini da iniziazioni tribali —, ora creandone di nuovi attorno a divinità affini a quelle eleusine, ma soprattutto — per l'ambiente religioso politeistico in cui il rito si esplicava — foggiando la complessa figura di Demeter (-Kore), e il suo dominio agrario soteriologico ed escatologico. Insomma il rito non ha creato una dottrina, ma ha foggiato delle figure divine, il che è un modo tipico di far teologia nelle religioni politeistiche, e fu il modo proprio del politeismo greco.

Fermi restando a quest'ultima proposizione, potremmo anche accettare la più probabile, e comunque la più suggestiva, ricostruzione della mistica esperienza eleusina che io conosca, quella offerta da K. Kerényi: l'esperienza di una realtà (l'infinità della vita organica superindividuale) espressa dalla formula Demeter-Kore [13]. La nostra riserva, quella che ci permette di restare nelle nostre posizioni, concerne la genesi del momento eleusino, che in Kerényi è quasi la necessaria esplicazione di un culto derivato dall'idea greca del divino miticamente riassunto dalle figure di Demeter e Kore, mentre per noi è all'origine stessa di una simile concezione-raffigurazione delle due dee. Sia chiaro: non vorremmo che la nostra posizione, del tutto contingente, venisse presa per un'adesione di massima alla cosiddetta scuola mitico-rituale; ovvero non vorremmo che ci si faccia dire, come non diciamo, che il mito di Demeter e Kore

Non lo aiuterà in ciò il sapere come non sia altro che succo d'uva fermentato, o il conoscerne tutte le componenti chimiche: finché egli non si ubriacherà realmente non conoscerà le gioie del bevitore » (R.C. Zaehner, *Mysticism sacred and profane*, Oxford 1957, pp. 199 sg.).

[13] Non è certo possibile riportare integralmente le pagine relative di Kerényi, né, d'altra parte, il lettore può farsene un'idea adeguata da questa nostra sintesi; ma è necessario che prenda visione del testo originale, accessibile anche in traduzione italiana: C.G. Jung - K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1958, pp. 215-220. Qui interessa che il Kerényi abbia tenuto nel debito conto la ineffabilità di quell'esperienza mistica.

sia un prodotto del rito eleusino. Noi ci riferiamo ad un preciso momento storico: il momento dei misteri eleusini; prima di esso c'era senza dubbio il rito iniziatico del tipo tribale, ma c'era anche il mito di Demeter e Kore, quel mito di « dema » [14] che è peraltro legato, oltre che genericamente a tante esperienze religiose agrarie di altre civiltà, anche, e tipicamente, alle cerimonie iniziatiche. Prima c'erano, insomma, una Demeter e una Kore che non sono certo scaturite dalla prassi rituale, ma che già orientavano in senso politeistico questa stessa prassi. E ciò è proprio quanto dobbiamo dare per scontato, allo scopo di sostenere che il cambiamento avvenuto ad Eleusi, per il quale l'antica iniziazione tribale si è trasformata nei misteri, ha coinvolto Demeter-Kore, foggiandole, approfondendole, ampliandole, così come ci sono attestate dalle più tarde testimonianze. Ma è anche proprio quanto si oppone alla tesi genetica di Kerényi che fonde e confonde il necessario metodo d'indagine a ritroso con la reale ed obbiettiva sequenza storica, ponendo la complessa figura di Kore, quale gli risulta dalla sua estensione nella grecità tutta e tutta insieme, come causa e spiegazione unica del culto eleusino.

3. Il « segreto » eleusino

È chiaro che per quanto concerne la nostra indagine intesa a rilevare la dialettica mistica del culto eleusino, interessa poco stabilire se questo o quel rito formasse l'essenza del culto stesso; o, meno ancora, quale fosse concretamente il « segreto » eleusino. La ricerca di un significato essenziale da attribuire a ciascuno dei pochi ed anche malsicuri [15] elementi rituali, o frammenti di rito, che ci sono stati riferiti dai Padri della Chiesa,

[14] Sulla figura di « dema » v. A.E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951; il « dema » è, sinteticamente, un eroe mitico che viene ucciso, sotterrato, e dal cui corpo spunta una pianta alimentare. Su Kore raffrontata alla fanciulla-dema indonesiana Hainuwele, v. KERÉNYI, *o.c.*, pp. 189 sgg.

[15] Circa la loro attendibilità e la possibilità di riferirli con certezza ai misteri eleusini, v. G.E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton N.-J. 1961, pp. 287 sgg.

combinata all'ovvio desiderio di scoprire il « segreto » iniziatico, ha quasi sempre costituito lo schema fondamentale degli studi sui misteri eleusini. Ora, escluso che tale segreto fosse di carattere dottrinario (di tipo rivelazionistico), non rimane che trasferirlo nell'azione rituale: ciò che si operava ad Eleusi durante il rito iniziatico non poteva essere ripetuto altrove e in altro tempo, abbiamo detto a suo luogo. Ma questa formula non basta a contenere il segreto; era proibito anche descrivere ciò che veniva fatto, visto e sentito nel corso dell'iniziazione.

Ci è forse dato di distinguere nel complesso iniziatico eleusino un segreto, che chiameremmo funzionale, ed uno che chiameremmo formale. Il segreto funzionale era quello inteso a difendere i misteri di Eleusi dalla eventualità che essi fossero ripetuti altrove; il che, come abbiamo visto sopra, avrebbe tolto ad essi il carattere di « parentesi mistica ». Il segreto formale, esteso a tutto il complesso e contenente, dunque, anche il segreto funzionale, era invece soltanto un modo o mezzo d'espressione tipico di quella specie di riti. Ovvero il rigorismo con cui si proibiva di descrivere i sacri riti eleusini, non aveva a che fare con la irripetibilità della esperienza mistica, ma risaliva invece alla rituale segretezza delle iniziazioni tribali, quella che esclude dal segreto iniziatico gli individui di sesso diverso da quello degli iniziandi, i bambini (o i non-iniziati), gli stranieri, ecc., con una estensione più o meno grande a seconda dei singoli casi. Con il cambiamento che ha fatto di antiche iniziazioni tribali il culto misterico eleusino, si è certo avuto anche un cambiamento, sostanziale (o funzionale) se non formale, circa l'oggetto della segretezza rituale. Il segreto dell'antica iniziazione tribale aveva la funzione di costituire, sorreggere e soprattutto definire una società di iniziati. Nella nuova iniziazione misterica, la quale, come si è visto, non pretese mai di costituire, sorreggere e definire una società, il segreto doveva soltanto circoscrivere quel *punctum* spaziale e temporale (Eleusi e certe giornate del mese di Boedromion) in cui si poteva realizzare il miracolo mistico. E ciò con un triplice scopo: per difendere la sacra parentesi eleusina dal mondo profano, per non rischiare di ricadere nell'esperienza

mistica durante la vita normale (la quale ne sarebbe distrutta essendo quella l'antitesi di questa), e per assicurare il completo annullamento (temporaneo) della individualità nella realizzazione dell'esperienza mistica, facendola incomunicabile e perciò inadatta a qualificare *personalmente* i singoli soggetti.

Non è insolito che gli studiosi, alla ricerca del segreto di Eleusi, si siano meravigliati del fatto che esso sia stato conservato tanto bene dall'antichità che oggi si è costretti a procedere per ipotesi su di esso senza un concreto appoggio di prove. La cosa sembra ammissibile per il periodo classico, ma già in epoca ellenistica, vuoi per il massiccio avvento alla cultura greca di altre tradizioni e di altre leggi o osservanze etico-religiose, vuoi per la più vasta presenza di « liberi pensatori », di « atei », di scettici, di agnostici, ecc., questa perdurante segretezza sembra farsi meno ovvia. E addirittura straordinaria si fa quando, con il diffondersi del cristianesimo, le masse si convertono alla nuova religione combattiva e ostile verso ogni altra, e tra i convertiti non poterono non esserci anche antichi iniziati ai misteri eleusini; eppure niente sarebbe trapelato se non i pochi cenni di un Clemente Alessandrino e un Ippolito di Roma. Vale la pena di riferire il recente atteggiamento di uno studioso, il Mylonas, di fronte a questo stato di cose, che del resto riassume quello di molti altri che lo hanno preceduto sulla stessa strada: « Ciò dimostra che nessuno delle migliaia e migliaia di convertiti sia stato un seguace di Demeter? Se fosse vero, questo sarebbe uno straordinario tributo alla solidità del culto di Demeter. O forse dovremmo pensare che le reclute della nuova fede, anche dopo la conversione al cristianesimo, abbiano serbato il segreto perché ancora trattenuti dal timore della dea? [16] ». Eppure c'è una terza possibilità — escluso l'eventuale svuotamento dei misteri eleusini per quell'epoca, il che non farebbe che anticipare, rispetto al cristianesimo, la condizione favorevole ad una rottura del segreto iniziatico —: può darsi che niente sia stato rivelato perché non c'era niente di obbiettivamente rivelabile. In altre parole: il vero segreto era

[16] MYLONAS, *o.c.*, p. 287.

costituito da una esperienza mistica soggettiva che non avrebbe trovato non dico credito ma neppure comunicabilità presso terzi. Tale esperienza rimaneva valida, come un segreto da conservare, finché *si credeva* in essa, ma il suo eventuale svuotamento fideistico — e tale era il caso dei convertiti al cristianesimo, o, a prescindere da questo, di quanti non credendo nei pericoli di una trasgressione avrebbero potuto rivelare il segreto — la rendeva nulla e perciò incomunicabile.

Non è difficile comprendere come un determinato stato d'animo più o meno portato a livello della coscienza, o addirittura un'esperienza estatica inconscia, non possano essere comunicati se non rivestendoli di forme contingenti rispetto al fatto in sé, ma suscettibili di acquistare una primaria importanza rispetto al sentimento o alla sensazione originari, se calati in un determinato ambiente culturale. Ora nell'ambiente culturale greco-eleusino, quello in cui certi sentimenti e certe sensazioni prendevano forma nella presenza attiva (o teofania) delle due dee, questa stessa presenza impediva la diffusione del segreto iniziatico; ma in altri ambienti culturali (informati da scetticismo o da altra fede religiosa), venendo a mancare la presenza impediente delle due dee, veniva con ciò stesso a mancare la forma comunicabile di quel sentimento o di quella sensazione, e l'esperienza eleusina diventava *esperienza di niente*. Una qualsiasi fotopsia, ad es., fenomeno bene opinabile nel quadro di una esaltazione mistica, quale ci è dato di presumere per i partecipanti ai sacri riti, a che cosa si riduce se non le vengono attribuiti un senso e una funzione coerenti con l'azione sacrale in corso? A niente di più che a uno strano e temporaneo difetto visivo. E come si può raccontare un difetto visivo con la coscienza di raccontare un segreto? O, la stessa esperienza fototticа narrata, immaginiamo, da un iniziato convertitosi al cristianesimo, sarebbe forse strano che venisse limitata e ricondotta ad un uso sapiente di luci, all'uso rituale delle fiaccole, di cui tanto si parla per le celebrazioni eleusine? E altrettanto si può dire di ogni eventuale elaborazione, sia pure embrionale, dottrinaria, fondata su quelle sensazioni (o sentimenti) e sorta in quell'ambiente; sarebbe certamente risultata oscura e perciò

incomunicabile, come parvero a Galeno i misteri eleusini (e quelli di Samotracia) « oscuri proprio in ciò che essi vorrebbero spiegare » [17] e perciò incomunicabili da un punto di vista — il suo — scientifico ed obbiettivo.

Da quanto sopra deriva che quando, per es., un Ippolito [18] dice che negli Eleusini veniva mostrata « in silenzio agli *epoptai* il grande e meraviglioso e perfetto mistero, una spiga di grano recisa », egli *svela* il segreto eleusino non tanto rivelandoci la esibizione di una spiga recisa ma documentandoci il senso di « grandezza », di « meraviglia », e di « perfezione » che provava l'iniziato giunto a questa fase del rito. E « grandezza », « meraviglia », « perfezione », sono tutto per l'iniziato e niente al di fuori di esso; così che pur costituendo l'essenziale della esperienza iniziatica, non aveva alcun significato al di fuori di essa, e il Padre della Chiesa poteva servirsene per dar corpo ad una ironica definizione. Ed anche Clemente Alessandrino, quando ci riferisce il *synthema* eleusino, la formula rituale con cui l'iniziando diventava iniziato, in realtà non ci svela nessun segreto importante, e meno che mai il segreto fondamentale eleusino. Molto di più ci svela, invece, e senza volerlo!, quando ci riferisce e ci attesta l'*animus,* il sentire vero. il sentire religioso, dell'iniziato, prendendone a prestito l'esperienza e trasferendola di sana pianta al suo sentire e sentirsi cristiano — e dimostrando così un insospettato rispetto per certi valori religiosi pagani portati sul piano dell'assoluto, ossia sul piano tipico dell'esperienza mistica: « Oh *misteri* veramente sacri! Oh *luce* pura (ecco i soliti riferimenti fototticì!) Al *lume delle fiaccole* io ho una *epoptica* visione del cielo e di Dio. Son fatto santo dall'*iniziazione.* Il Signore è lo *ierofante* che rivela i *misteri*; egli segna l'*iniziato* con il suo suggello, *illumina* la sua strada, e lo raccomanda, perché *ha creduto,* alle cure del Padre da cui è salvaguardato per l'avvenire » (*Protrept.* 12, 92). Eccolo il segreto eleusino: luce, visione dell'alterità, mediazione dello iero-

[17] *De usu part.* 17, 1: ἀμυδρὰ μὲν γὰρ ἐκεῖνα πρὸς ἔνδειξιν ὧν σπεύδει διδάσκειν.

[18] *Refut.* 5, 8, 39.

fante (*medium* e non sacerdote!), marchio carismatico, illuminazione, fiducia e remissione all'alterità, fede, salvezza futura. Ce n'è quanto basta per togliere l'esperienza eleusina dal suo artificioso isolamento, e ricondurla nell'ambito della fenomenologia mistica. Né c'era, d'altra parte, bisogno di arrivare a Clemente per giungere a questa conclusione: lo aveva già detto a suo modo l'autore dell'inno a Demeter, lo avevano detto Pindaro e Sofocle (v. appresso, pp. 158 sgg.); ma Clemente, senza neppure rendersi conto di dire assai di più di quel che gli era sembrato di rivelare quando, quasi compiacendosi di profanare i più sacri valori del paganesimo, ha voluto riferire il *synthema* eleusino, ecco che ci sciorina inconsciamente lo schema reale dell'esperienza mistica che si realizzava in Eleusi, e tributandole, per giunta, il migliore omaggio possibile da parte di un cristiano. E neanche noi ci accorgiamo facilmente delle rivelazioni di Clemente, tutti presi ed affascinati dal *synthema*, così apparentemente pieno di *realia*, così corposo, così concreto, agli occhi di chi faticosamente cerca di penetrare nella realtà segreta del rito eleusino, ed è ben disposto a dar corpo anche alle ombre.

* * *

Veniamo ora al segreto formale o rigoristico, veniamo a quei riti che costituivano la parte segreta delle celebrazioni eleusine. Di essi si conosce: *a*) una formula iniziatica, o *synthema*, riferita da Clemente Alessandrino (*Protrept.* 2, 21, 2): « ho digiunato, ho bevuto il *kykeon*, ho preso dalla cista e, dopo aver operato (ἐργασάμενος) ho messo nel calato, e dal calato di nuovo nella cista » [10]; *b*) un grido rituale rivolto al cielo: « piovi », e alla terra: « concepisci » [20]; *c*) un altro grido rituale che annunciava la nascita di Brimos: « la Signora ha partorito un sacro

[10] Ma per qualcuno è eleusina soltanto la prima parte del *synthema* (fino alla menzione del *kykeon*): v. ad es. MYLONAS, *o.c.*, p. 301 (seguendo il Nilsson). La formula ci è riferita anche da Arnobio (*adv. nat.*, 5, 26) il quale però non fa cenno all'« operare ».

[20] Procl. *in Tim.* 293 *C*: ὗε, κύε.

figlio, la Brimo il Brimos »[21]; *d*) la silenziosa esibizione di una spiga recisa agli *epoptai*, di cui fa fede Ippolito (*Ref.* 5, 38-41); *e*) una più che probabile rappresentazione drammatica del mito di Demeter e Kore[22]; *f*) la rappresentazione della morte, se è riferibile ai misteri eleusini un famoso passo di Temistio che descrive l'esperienza dell'anima di chi muore, come quella degli iniziati ai « grandi misteri »[23]; *g*) la rappresentazione di una ierogamia[24].

Tutti questi riti, o frammenti di riti, sia presi singolarmente e sia considerati nel loro complesso sotto la specie di un culto agrario, come lo sono di solito, non presentano niente di eccezionale rispetto ai culti non-misterici della religione greca[25]. Anzi, diremmo, scavalcando la stessa religione greca: non presentano di per sé una novità nella fenomenologia delle religioni in generale. Insomma, né il digiuno, né l'assunzione di una bevanda rituale, né la simbologia sessuale-agraria, né l'evocazione (o ri-evocazione) di una nascita prodigiosa, né le rappresentazioni drammatiche, né la morte rituale, possono « significare » il fatto eleusino. Tutt'al più possono essere « adattati » al fatto stesso, quando questo sia stato già configurato, avvalendoci di altri dati e argomenti. Se no ogni significato attribuito ad essi in base alla comparazione nell'ambito greco, non farebbe che ridurre automaticamente il fenomeno eleusino al livello di un qualsiasi culto exoterico della religione greca, che si distinguerebbe non per l'esoterismo ma per essere rivolto a Demeter e Kore, invece che ad altre divinità. E con l'esoterismo sfuggirebbe la sostanza mistica; o la si dovrebbe negare come coeren-

[21] Hippol. *refut.* 5, 8: ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμὼ Βριμόν.

[22] Clem. Alex. *protrept.* 11, 12; Lact. *instit., epit.*, 23.

[23] Il passo, in Stob. 4, 107 (Meineke), è stato a suo tempo valorizzato dal Foucart nella sua ricostruzione del culto eleusino, e, dietro a lui, oggi è quasi sempre riferito ai misteri di Eleusi.

[24] Eseguita dallo ierofante e da una sacerdotessa, stando ad Asterio (Migne 15, 321-24).

[25] Per es. la formula « piovi-concepisci » la troviamo tale e quale in un'iscrizione tutt'altro che segreta, anzi posta sotto gli occhi di tutti su di un pozzo ateniese (« Bull. Corr. Hell. » 20, 1896, p. 79).

temente ha fatto il Rohde muovendo da una simile posizione. Insomma, di tutto rimarrebbe forse la presenza di un'esoterica Brimo (e di un Brimos) che dovrebbe distinguere il fatto eleusino da un qualsiasi culto exoterico di Demeter (e Kore).

Brimo è il nome esoterico di Demeter: muoviamo da questa ipotesi [26]. Non siamo in grado di giudicare quanta parte la segretezza di questo nome avesse nel segreto eleusino, ma stando alla sua insignificanza per noi moderni — per i quali, scoperto il nome segreto di Demeter, non sembra che con ciò sia stato rivelato tutto il segreto eleusino [27] — non conteremmo molto su di esso. Ci sembra comunque che due siano le vie per risolvere la questione: una è quella di giungere aridamente all'« identificazione » di questi Brimo e Brimos, e l'altra è quella che pone l'accento sul « verificarsi » di una nascita, ossia sulla realizzazione ideale di una nascita (quella di Brimos da Brimo). Secondo la esegesi più semplice, una volta identificata la esoterica Brimo con la exoterica Demeter, il misterioso Brimos dovrebbe essere un figlio di Demeter secondo un qualsiasi racconto exoterico, per es. il Plutos rammentato da Esiodo (*Theog.* 969 sg.). Plutos, stando all'inno omerico a Demeter (vv. 488 sg.), viene espressamente inviato dalle due dee a rallegrare la casa di quelli che esse « prediligono » (= degli iniziati ad Eleusi). Già così Plutos-Brimos realizza in una concreta figura mitica l'astratto rapporto tra le due dee e gli iniziati. Non si tratta della personificazione della ricchezza che le due dee elargiscono grazie ai loro poteri agrari, ma piuttosto del *rapporto,* nel quale la elargizione di ricchezza è una forma esteriore (e exoterica) — ma non perciò meno reale, si badi bene: non è necessario pensare ad un simbolo materiale di una ricchezza spirituale. Avremo così il Brimos che nasce, come il rapporto stesso, ad ogni nuova iniziazione. Per l'altra via, quella che punta al fatto

[26] L'ipotesi, forse discutibile e comunque discussa (v. ad es. MYLONAS, *o.c.*, p. 289 sgg.) si fonda su una asserzione di Clemente Alessandrino (*protrept.* 2, 13).

[27] E tuttavia v. KERÉNYI, *o.c.*, pp. 204 sgg., che riesce a dare un significato religioso panellenico all'epiteto Brimo.

« nascita », trascurando la questione dei nomi divini, si può giungere alle soluzioni più impensate, ma volendo anche qui rimanere il più possibile al solo fatto della ripetizione di nascite ad ogni nuova iniziazione, diremmo (del resto, seguendo molti studiosi che hanno optato per questa stessa soluzione): l'iniziato, ossia il nuovo individuo nato dalla iniziazione, è di volta in volta il Brimos partorito dalla Brimo.

Seguendo quest'ultima via, dovremmo anzitutto riferire il rito di (ri)nascita iniziatica alle antiche iniziazioni tribali; ma poi, alla ricerca della sua nuova funzione mistica, lo considereremmo come rito di affiliazione dell'iniziando alla dea. Anche in questo caso, in definitiva, si avrebbe la realizzazione concreta — questa volta nella persona fisica dell'iniziato anziché in una figura mitica — del rapporto ideale tra Demeter (e Kore) e l'iniziato ai misteri eleusini. Le due vie parrebbero portare a conclusioni in parte coincidenti e in parte divergenti. La coincidenza si ha nella rappresentazione figurata (giacché anche l'affiliazione dell'iniziato è una « figura »: una « figura » rituale così come Plutos è una « figura » mitica) di un rapporto, e la divergenza si ha nei modi di raffigurare tale rapporto. Ora consideriamo che: il rapporto dea-iniziato non si prolungava fuori del momento eleusino, come abbiamo già cercato di spiegare e come, nel caso specifico, dobbiamo dire mancandoci la documentazione di eventuali « figli di Demeter »; l'invio di Plutos, anche nel discorso exoterico (quale potrebbe essere definito l'inno omerico), è un semplice dono delle dee a coloro che esse amano, ma non lo scopo ultimo dell'iniziazione; l'esperienza mistica, che sola ci interessa, aveva luogo in Eleusi al momento dell'iniziazione. Pertanto, ecco che si fa per noi più importante la coincidenza che non la divergenza.

La divergenza, del resto, potrebbe essere risolta in una formula exoterica di questo tipo: Demeter ama gli iniziati come figli e manda loro la ricchezza; la quale formula troverebbe rispondenza nel mito di Demofonte, amato dalla dea come figlio — ma non era suo figlio, anche se lo allevava; né le riuscì di farlo tale trasformandolo in dio —, e quindi dotato della ric-
 chezza e degli strumenti della ricchezza (l'agricoltura). La con-

vergenza, invece, ci porta a trascurare del tutto i modi del rapporto, e a dare un senso mistico al rapporto stesso: l'iniziando *sentiva* in quel momento, e non oltre quel momento, di essere immerso nel campo d'azione della dea, di essere trasbordato nell'alterità, per un effimero superamento di quel rigido sistema che poneva confini invalicabili tra uomini e dèi. Ma anche questa è una formula, ossia un'espressione puramente convenzionale, e quindi inadeguata per rendere un'esperienza che, per essere mistica, dovrebbe considerarsi pure formalmente ineffabile; e questa formula non fa che esprimere *a nostro modo* quel che *allora* può essere parso « affiliazione » o « venuta di Plutos », o, in termini strettamente eleusini, la vicenda di una Brimo che ha partorito un Brimos, la « nascita di un bambino sacro ». Altro discorso è poi quello che concernerebbe le effettive esperienze dei singoli soggetti. A tale riguardo ripeteremmo il proverbiale « molti sono i portatori di ferula e pochi i *bakchoi* ». Non è detto che un comportamento formalmente mistico portasse sempre ad una esperienza mistica: può darsi che molti sentissero al più un sentimento di devozione filiale verso la dea, o ponessero le loro speranze nella promessa di un arricchimento, ma la vera esperienza mistica dei pochi doveva avvenire sul piano dell'irrazionale assoluto, quel piano in cui, rotti tutti i ponti con la mondanità (razionale), figure come l'affiliazione e l'arricchimento non avevano più alcun significato concreto.

Certo c'è stato chi — e forse i più — ricorreva ai misteri eleusini per ottenere la ricchezza materiale, magari la sola produttività del proprio campicello, come; del resto, sappiamo che c'era chi si faceva iniziare ai misteri di Samotracia al solo scopo di ottenere la sicurezza contro i rischi di naufragio [28]. Ora anche la riduzione della potenzialità eleusina a questi angusti limiti agrari potrebbe essere indicativa per la via greca al misticismo: se si considera che l'« agrarietà » è un *solo* settore della civiltà greca, e, quindi, una semplice componente della realtà

[28] Aristoph. *pax* 276 sgg., e relativo scolio; Theophr. *Charact.* 52, 2; Schol. Laurent. e Schol. Paris. ad Apoll. Rhod. 1, 917; Cic. *de nat. deor.*, 3, 37, 89, ecc.

religiosa raffigurata e organizzata in un pantheon divino, il ricorrere a questo solo settore investendolo di universalità, in antitesi ad un universo in cui sarebbe solo complementare, potrebbe già apparire come manifestazione embrionale di una tendenza mistica. Quel che importa, comunque, è la possibilità di mettere in rilievo una vastissima gamma di « esperienze eleusine » che vanno da una esaltazione dell'agricoltura mediante un rito assoluto che non trovava confronti con gli altri riti impetrativi « agrari », fino alla indicibile esperienza mistica di grado superiore, forse riservata ai soli *epoptai.* Questa polivalenza dei misteri eleusini, ossia questa capacità di offrire molteplici esperienze, giustifica anche la « tenuta » del segreto iniziatico, che si faceva obbiettivamente incomunicabile per la sua stessa natura — a ciascuno la *sua* esperienza — prima che per le interdizioni risalenti alla forma originaria del rito.

E veniamo ancora una volta a considerare la « segretezza » iniziatica eleusina come peculiarità dei misteri rispetto ad altri culti della Grecia antica. Finché tale segretezza, in quanto formale e non funzionale, viene riferita allo schema iniziatico originario, quello delle iniziazioni tribali, essa ha in effetti poche possibilità di distinguere il culto eleusino da altri culti, per designare i quali gli autori greci non esitavano ad usare ugualmente il termine *mysteria.* Per esempio, i *Thesmophoria.* Noi certo non confondiamo misteri eleusini e *Thesmophoria* solo perché venivano designati con un termine comune. Ci basta, per distinguerli, rilevare il diverso esoterismo (ossia ciò che ne faceva dei *mysteria*): per i *Thesmophoria,* proprio come per le antiche iniziazioni tribali, consisteva nella esclusione degli uomini quali rappresentanti del sesso opposto a quello dei partecipanti alla azione rituale; dai misteri eleusini nessuno era escluso; il « segreto » dei *Thesmophoria* non faceva che prolungare la esclusività femminile della celebrazione; il « segreto » dei misteri eleusini difendeva dal mondo profano la sacralità di Eleusi. Dovendo perciò fare i conti con le funzioni dell'esoterismo diremmo: nel culto eleusino il « mistero » serviva a rendere incomunicabile e perciò singolarmente necessaria l'esperienza mistica (nonché irripetibile altrove e in altro

tempo), mentre nei *Thesmophoria* serviva a tener lontani gli uomini da una sacralità che poteva essere amministrata dalle sole donne, e che forse in origine avrà riguardato le sole donne (iniziazioni femminili). È la diversa funzionalità dei due esoterismi che deve costituire la chiave per ogni esegesi comparativa. Così che non pare la via migliore quella adottata da quanti han cercato di scoprire il segreto eleusino attraverso i *Thesmophoria*, esercitandosi sulla comune segretezza (che in astratto non significa niente), sulla comune pertinenza a Demeter (che come divinità panellenica non ha a che fare col misticismo eleusino), sui comuni digiuni, sulla presenza di una comune simbologia sessuale (tra cui l'immancabile *kteis*), sulla comune agrarietà, ecc., e trasferendo poi automaticamente i fatti dei *Thesmophoria* in una presunta realtà eleusina. Questa eccessiva valorizzazione di elementi puramente formali, presi in astratto e privati di una vera funzione, conduce anche all'esercitazione opposta, quella intesa a dare ai misteri eleusini e ai *Thesmophoria* a ciascuno il suo, magari in base ad una religiosità preconcetta da attribuire agli uni o agli altri, tanto che in una ipercritica delle nostre fonti può capitare di leggere che « la letteratura recenziore confonde talvolta gli uni con gli altri » [29]. In realtà da un punto di vista strettamente morfologico misteri eleusini e *Thesmophoria* sono senza dubbio un genere cultuale affine [30], ma enorme è la loro differenza sostanziale: questo esem-

[29] L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932, p. 81.

[30] Entrambi i culti potrebbero derivare da antiche iniziazioni tribali; la presenza di Demeter farebbe pensare per entrambi a iniziazioni femminili (donde la esclusione degli uomini dai *Thesmophoria*). Cosicché i misteri eleusini sarebbero i *Thesmophoria* di Eleusi. Ma rimane il fatto che gli uni e gli altri sono feste ateniesi, per cui Atene avrebbe incorporato i misteri eleusini per il loro nuovo prestigio, non avendo certo potuto adottarli come doppione dei *Thesmophoria*. Tutto è possibile, ma, anche per quanto sarà detto al riguardo nel capitolo seguente (pp. 179 sgg.), sviluppando lo schema accennato già a p. 140, secondo il quale i misteri eleusini derivano da iniziazioni tribali *ateniesi* e non eleusine, questi diventerebbero automaticamente un doppione dei *Thesmophoria* se dovessero concernere le donne. D'altra parte la presenza di Demeter, ossia

pio dovrebbe bastare per indurci a non sopravvalutare quegli elementi del rituale eleusino (simbolismo sessuale, religiosità agraria, promozione della fecondità, ecc.) che, certamente con *altre* funzioni, si possono ritrovare in altri culti greci.

Non sopravvalutare significa non lasciarsi fuorviare nella ricerca. È quanto accade, per es., quando si crede di toccare con mano la sostanza del rito eleusino, leggendo in Clemente che si digiunava, si beveva una pozione sacrale, si vedevano o si manipolavano certi *sacra,* tanto che si finisce per pensare che la risposta ad ogni domanda verrebbe dalla corretta identificazione di questi *sacra.* Donde le varie ipotesi che non ci portano mai, per quanto azzardate, troppo lontano. Al nostro scopo, invece, torna più utile muovere non dalle singole azioni rituali descritte da Clemente, ma dal fatto che esse tutte insieme costituivano un *synthema* o un « simbolo ». Vale a dire: la rivelazione di Clemente ci scopre un segreto non fornendoci gli atti cultuali, ma dandoci la valutazione tecnica (esoterica) di quegli atti, che egli, tutti insieme, chiama *synthema.* L'iniziazione non è gradualmente data — ecco che significa tutto ciò — dal compimento di certe azioni rituali, quali l'astensione dal cibo, l'assorbimento del *kykeon,* e la manipolazione dei *sacra,* ma dalla professione rituale di aver fatto tutto questo. O, da un altro punto di vista, ugualmente « simbolico »: di essere uno di quelli che *non mangiano, bevono soltanto il* kykeon, e *toccano* o *vedono le cose sacre.* Uno di quelli, cioè, che non vivono come la gente comune, la quale mangia e beve altro dal *kykeon,* ma uno che si nutre esclusivamente di acqua, farina, miele, vino, formaggio, ed erba *glechon* (gli ingredienti del *kykeon*). Una dieta orfica, diremmo, visto che in fondo era la carne la grande esclusa. Una dieta che di per sé già definisce un particolare *modus vivendi* (ascetico, diremmo ancora), la cui « sacralità » era garantita dalla capacità di aver contatti con « cose sacre ». Né c'è qui bisogno di appurare la consistenza puramente formale

di una divinità femminile, non è determinante; altre divinità femminili, come soprattutto Artemis, hanno a che fare, in Grecia, sia con le iniziazioni femminili che con le maschili.

di questi misteriosi *sacra*: per la nostra metodica astrazione è la loro appurata sacralità che interessa, per cui il venirne a contatto mette concretamente e simbolicamente l'iniziato nella condizione mistica del rapporto assoluto con l'alterità (= senza la mediazione sacerdotale). A questo punto possiamo porre il limite concreto alla situazione che ci siamo astrattamente configurata. Gli iniziati ad Eleusi, al termine della cerimonia, tornavano alla vita normale, senza interdizioni alimentari o altro che li distinguesse dalla massa dei non-iniziati. Ma la situazione reale, proprio per questo e in questo, s'inquadra perfettamente nella qualificazione che abbiamo sopra data del fatto eleusino, chiamandolo « parentesi sacra » in una « vita profana ».

Possiamo ritenerci soddisfatti se da quanto sopra è emerso che le azioni rituali eleusine comuni ad altri culti greci, hanno invece ad Eleusi una particolare e individuabile funzione, e che, in tale funzione, esse contengono in nuce (o si equivalgono simbolicamente a) la dimensione orfica della salvezza in una vita purificata (senza carne!) e, più genericamente, l'antitesi mistica alla mondanità ottenuta a mezzo dell'ascesi.

4. La mistica eleusina

Non ci furono dottrine in Eleusi e, di conseguenza, non ci furono maestri di una mistica eleusina. Ma i poeti, questi « maestri » di religione del mondo greco, hanno pure adombrato le linee di una teoria soteriologica. Forse adombrata sì, però mai espressa compiutamente. Più che di una teoria si tratta, in effetti, di giudizi, ed è evidente che se non si vuol far ricorso al « segreto » iniziatico che avrebbe impedito loro di dire di più, questi giudizi sono quanto di teoria poteva obbiettivamente emergere dal fatto eleusino. Se poi si vuole che la vaghezza delle nostre testimonianze sia dovuta a reticenza « misterica », dovremmo pensare che neppure ciò che a noi appare almeno come un giudizio sulla sacralità di Eleusi fosse in verità autenticamente eleusino, ovvero tale da dover essere coperto anch'esso dal segreto iniziatico. Sta però il fatto che un poeta in

Grecia doveva in qualche modo ammaestrare per quel che concerne la religione, e quindi trovandosi a toccare l'argomento eleusino doveva dire qualche sacra verità, sia sotto specie di un giudizio apprezzativo, sia anche con la formulazione di qualche principio mistico ricavabile dal complesso misterico di Eleusi. Non poteva, insomma, cavarsela come un Erodoto — non poeta — che sorvola prudentemente ogni volta che sfiora la scottante materia misterica, né come un Aristotele che affrontando la questione scientificamente ci dice che in Eleusi non si imparava niente ma si eseguivano, o meglio si subivano, soltanto certi riti. Il poeta doveva affrontare l'argomento, e, in mancanza di dati, doveva « inventare » ispirandosi al culto eleusino, per ammaestrare come la sua facoltà creativa gli concedeva. E così facendo interpretava una realtà e la foggiava a suo modo; raccoglieva e seminava: sono semi gettati dall'anonimo autore dell'inno a Demeter, da un Pindaro, da un Sofocle, che avrebbero potuto produrre una vera e propria ideologia soteriologico-escatologica. Raccogliendo da Eleusi e seminando sulla grecità tutta, tale costrutto poetico ha certamente fruttificato sia nello stesso originario ambiente eleusino, sia nelle formazioni misteriche ellenistiche, sia nella speculazione, sia nell'« orfismo », sia infine in quel tardo prodotto della cultura greca che chiamiamo convenzionalmente « gnosi ». Ma veniamo a questi celebri « giudizi » e cerchiamo di cogliere da essi una possibile mistica eleusina.

L'autore dell'inno omerico a Demeter (sul quale torneremo per il suo contenuto mitico) ci dà una definizione della felicità (ὀλβία) *derivante* dall'iniziazione: quando verrà la morte l'iniziato non « svanirà sotto la tenebra oscura » come accadrà invece ai non-iniziati (vv. 480 sgg.), e durante la vita « colui che (le due dee) amano » sarà molto felice: avrà la ricchezza (vv. 486 sgg.). Nella seconda di queste affermazioni c'è la configurazione di un rapporto devozionale tra l'iniziato e le dee, come unica conseguenza dell'iniziazione, cioè come modificazione, in senso religioso, dell'iniziato, e come merito da questi acquisito agli occhi delle divinità eleusine. Ciò è quanto può uscire dal cerchio « misterico », ossia quanto non è strettamente pertinente

all'esperienza eleusina, ma più largamente investe i rapporti tra divinità come Demeter e Kore da un lato, e gli uomini dall'altro. Abbiamo già detto, tuttavia, che la qualificazione di Demeter e Kore nel loro campo d'azione divino, e dunque nei loro rapporti con gli umani, viene probabilmente data alla Grecia, in larga misura, dalla elaborazione cultuale eleusina. Tanto più qui, dove si fa esplicito accenno ai misteri di Eleusi, dovremmo riconoscere l'influsso eleusino nella configurazione del rapporto devozionale descritto. Lo riconosciamo, ma non come prodotto diretto e necessario, bensì come ideologia più vasta (exoterica) nella quale l'attività sacrale di Eleusi (esoterica) veniva ad essere *logicamente* compresa, ossia resa comprensibile anche a chi non ne fosse stato messo a parte, ma ne aspettasse un giudizio dal poeta « maestro », per poter decidere di farsi iniziare, come altri facevano, o rinunciare a quella esperienza. È per questo che anche da quel poco — in effetti soltanto un giudizio reso coloritamente o « poeticamente » positivo — è possibile guadagnare l'aspetto strettamente mistico, irriducibile senza dubbio a quell'idea di felicità-ricchezza che parrebbe aver il sopravvento nel discorso exoterico: la devozione (che si esplica come un rapporto d'amore) è essa stessa alla base di molti atteggiamenti mistici, vuoi come dedizione assoluta in un sistema, il politeistico, che ammette soltanto dedizioni limitate, relative e contingenti [31], vuoi come giustificazione ortodossa di un atteggiamento o di un comportamento eterodossi, quali ci è sempre dato di scorgere nelle vicende mistiche.

Quanto alla eventuale escatologia adombrata nella diversa sorte che toccherebbe all'iniziato rispetto al non-iniziato, c'è da vedere se essa sia effettivamente tale, o non lo diventi piuttosto per la riduzione di quei pochi versi ai nostri schemi men-

[31] V. ad es. la condannabile *hybris* di un Ippolito che vive sotto il segno di Artemis e ripudia Aphrodite: lo stesso Ippolito, si ricordi, ci è già servito come esempio mitico di un atteggiamento mistico. In un sistema politeistico naturalmente la scelta esclusiva di una divinità equivale ad una azione di rottura contro il sistema stesso. Cfr. ad es. la rottura mistica del politeismo induistico mediante *bhakti,* o dedizione assoluta ad una divinità.

tali. Ammesso che lo sia, ad ogni modo, dovremmo pensare anche in tal caso ad una interpretazione exoterica del fatto eleusino: come prima la devozione, adesso l'idea della sopravvivenza rende razionale l'irrazionale esperienza dell'iniziato; ossia dà un giudizio logico, e quindi comprensibile per tutti, di quell'esperienza, prendendo come termine di paragone la morte a cui tutti, iniziati e non-iniziati, andranno necessariamente incontro; e tuttavia gli iniziati hanno acquistato una felicità che va oltre la morte, mentre i non-iniziati « svaniranno sotto la tenebra oscura ». È da notare che i non-iniziati non sono puniti nell'aldilà, ma semplicemente non sopravvivono. E tuttavia che cosa sopravvive dell'iniziato? La sua individualità? la sua persona? Stando letteralmente alle parole del poeta, sopravvive la sua « felicità », cioè quanto in più egli ha ottenuto sulla terra nei confronti del non-iniziato. « Felice colui che ha visto queste cose sulla terra », è detto: quel che ha visto è dunque una esperienza assoluta, ossia una tipica esperienza mistica, una esperienza cospetto alla quale la morte, la morte individuale riservata a tutti gli uomini (iniziati e non-iniziati), diventa trascurabile cosa. L'iniziato è, in altre parole, uno che quando muore sa che *è bene morire,* e di questa verità può avere coscienza soltanto finché è in vita, perché quando sarà morto « svanirà » come tutti gli altri; gli altri, invece, morranno senza aver saputo perché si nasce e si muore, o, peggio, convinti che morire sia un male. Tutto questo naturalmente non ha senso se portato fuori della effettiva esperienza mistica. Al di fuori di essa, se iniziato e non-iniziato muoiono entrambi allo stesso modo, ossia « svaniscono », non si vede la « sorte differente » di cui parla il poeta, né si comprende come si dovrebbe morire più volentieri sapendo perché si muore; e qui appunto si rivela l'atteggiamento mistico di chi, ad es., sacrifica la vita per un qualsiasi ideale [32].

[32] A tale riguardo si dovrebbero almeno ricordare i famosi versi di Tirteo:

τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα
ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ᾗ πατρίδι μαρνάμενον

Accostando per questa via il giudizio sull'esperienza mistica eleusina offertoci dall'inno omerico a Demeter, ci troviamo pronti ad accogliere anche il più complesso giudizio di un altro poeta-maestro, Pindaro, che affronta la questione nel suo mezzo, senza le reticenze dell'arcaico autore dell'inno, o, se vogliamo, meno sprovvedutamente di lui. Dice Pindaro (frg. 121 Bowra): « Felice (ὄλβιος) colui che va sotto terra dopo aver visto queste cose: egli conosce il fine-termine (τελευτάν) della vita, egli ne conosce il principio-origine (ἀρχάν) dato da Zeus ». Proprio restando alla nostra interpretazione dell'autore dell'inno, si fa chiaro l'oscuro Pindaro. Le sue parole traducono la fondamentale mistica eleusina: si può morire al modo degli altri, così come vivere al modo degli altri, ma l'iniziato *muore felice* perché, in un'esperienza mistica assoluta, ha imparato a disconoscere la vita (come esistenza), e ne ha conosciuto i suoi termini assoluti, principio e fine (o l'essenza). Ma perché, dopo morti, si dovrebbe essere più felici in seguito all'esperienza eleusina? Exotericamente, potremmo anche dire: perché tutti sopravvivono alla morte, ma l'iniziato avrà una sorte speciale nei confronti degli altri morti. E ciò parrebbe anche logico, stando ai nostri schemi mentali. Ma per un greco antico poteva essere diverso, ossia poteva essere altrettanto logico: 1) che, ammesso il dissolvimento dell'uomo-individuo con la morte, l'iniziato accettasse come un bene, da un punto di vista strettamente mistico, questa perdita d'individualità [33], sentita come penosa e come causa di tutti i mali che affliggono l'uomo; 2) che l'uomo-individuo avesse soltanto in vita, in quanto *integrale,* la possibilità di conseguire l'esperienza dell'assoluto, dopo di che avrebbe tranquillamente continuato a vivere come gli altri, per

[33] Con una qualsiasi prospettiva escatologica superindividuale: ad es. quella di una « vita eterna non per l'individuo, ma per le generazioni che sorgono una dall'altra », secondo la formulazione di M.P. NILSSON (*Greek popular religion*, New York 1940, p. 63); o quella fornita dalla coscienza dell'« infinità della vita organica superindividuale » come un destino che « l'iniziato doveva subire » e nel quale « rimaneva protetto e felice », per dirla con K. KERÉNYI (*o.c.*, p. 218). E via dicendo ...

morire come gli altri, ma avendo con la sua esperienza superato di fatto la vita e la morte; 3) che, se lo stato di morte fosse da considerare né più e né meno che il prolungamento nell'aldilà di questa vita, al non-iniziato sarebbe toccato *post mortem* lo stesso destino « senza senso » di chi vive non illuminato dalla esperienza eleusina.

Con ciò ci troveremmo ancora *al di qua* dell'iniziazione eleusina (v. sopra, pp. 136 sg.); ossia, il reale fatto religioso, anche da questo punto di vista, è il mistico *desiderio* di partecipare a quel rito, e non l'effetto suo. Onde la triste sorte dei non-iniziati non si configura necessariamente in una sofferenza oltretombale, o, meno ancora, in un castigo, ma è tutta contenuta nel non essere stati iniziati, nel non aver mai vissuto quel momento mistico, e nella certezza di non poter più « viverlo » una volta morti. È un po', *mutatis mutandis*, quello schema ellenico di triste sorte attribuita a chi « desidera figli, e con questo desiderio se ne va sotto terra nell'Ade », come dicono i noti versi di Mimnermo.

Concludiamo con l'ambiguo (e cioè atto a contenere in veste exoterica una verità esoterica) giudizio di Sofocle: « Tre volte felici quei mortali che vanno all'Ade avendo visto questi misteri, per loro soltanto c'è vita laggiù, per gli altri tutto è tristezza » (frg. 308 N^2). Che cosa ci insegna il poeta-maestro? 1) Che la felicità consiste nell'*aver visto* o presenziato il rito eleusino; e non è detto che questa esperienza dia la felicità, anche se al non-iniziato può sembrare ciò. 2) Che, semmai, proprio con la morte, ossia con l'annullamento della vita normale o profana, la quale avvolge la breve parentesi mistica che è l'iniziazione, questa felicità si palesa in modo assoluto, diremmo *sub specie aeternitatis*; e non è detto che all'iniziato si aprano più agevolmente le porte dell'Ade, anche se al non-iniziato può sembrare ciò. 3) Che la mortificazione del mondano, o la morte, conducono al vero stato di « vita », mentre chi riversa i valori assoluti sulla vita terrena si troverà nell'oltretomba in una condizione di tristezza: e non è detto, anche se al non-iniziato può sembrare che lo sia, che dopo la morte gli iniziati
 hanno un trattamento migliore, come non è detto che gli iniziati

« sopravvivano » diversamente dagli altri, per i quali non ci sarebbe nemmeno una sopravvivenza. È utile, riguardo a quest'ultimo punto, osservare come il poeta, riferendosi alla sorte oltretombale, abbia contrapposto la « vita » degli iniziati, alla « tristezza » dei non-iniziati. Egli, così facendo, ci ha fornito un'antitesi mistica ma non logica: non ha contrapposto alla vita la morte (come sarebbe nella formula: gli uni sopravvivono e gli altri no), né all'infelicità la felicità (come sarebbe nella formula: gli uni saranno felici e gli altri infelici), bensì la vita alla tristezza. Il che sarebbe come dire che un vivere tristemente — ossia, al giudizio mistico antimondano, nel modo con cui si vive sulla terra — è un non vivere, e d'altra parte l'essere morti può raffigurarsi — sempre in un giudizio mistico antimondano — come fonte di felicità. Si tratterebbe, insomma, più che di dottrine, di giudizi, di scelte, di valutazioni, di apprezzamenti, tipicamente mistici, muoventisi tutti in una dialettica vita-morte tipicamente greca. E in tali limiti dovremmo poter accettare le prospettive soteriologico-escatologiche eleusine, senza dover ricorrere ad una escatologia atipica e di difficile inserimento nel mondo religioso dei Greci antichi.

5. L'inno a Demeter come mito di fondazione della realtà eleusina

Quanto all'inno omerico a Demeter, dobbiamo anche prospettarci la probabilità che esso tutto intero, e non soltanto nei pochi versi esaminati — quei pochi che tutta la letteratura sui misteri eleusini prende solitamente in considerazione —, ci attesti, a suo modo e nei suoi limiti (i limiti di una elaborazione mitologica), il misticismo di Eleusi. Sarebbe, credo, un atteggiamento metodologicamente corretto, rispetto a quello di chi lo considera aprioristicamente estraneo (per il suo exoterismo? per il contenuto mitico certamente anteriore al fatto eleusino storico?) alla reale religiosità eleusina, e di non saggiarlo, perciò, nella eventuale ricerca di una prospettiva mistica. Una re-

cente analisi dell'inno condotta da U. Bianchi [34], senza sterili apriorismi, accantonando, proprio per ragioni di metodo, « tutte le questioni che si possono porre a proposito dei (suoi) rapporti ... con i misteri di Eleusi », ci dimostra, con i felici risultati raggiunti, quanta parte della mistica eleusina l'inno celi in sé. Per quel che ci concerne più da vicino, ossia per l'inquadramento del fatto eleusino nella fenomenologia del misticismo, vorremo rilevare, al séguito del Bianchi, e magari accentuare ed approfondire due momenti dell'analisi in questione: il tema dell'immortalazione mancata, e l'impostazione di una nuova dialettica sacro-profano.

Il tema dell'immortalazione mancata —qui ne è protagonista Demofonte — quando non concerne il « primo uomo » perde la sua originaria funzione mitica di fondare la condizione esistenziale umana qualificata, o comunque limitata, dalla morte. La sua permanenza e il suo adattamento ad altri eroi mitici, diversi dal « primo uomo » o « primo morto », anche se celano la stessa inoppugnabile realtà, pongono di volta in volta problemi particolari, mai completamente risolvibili nello schema esegetico generale o primario. Si deve certamente, come primo passo, ridurre a tale schema ogni elaborazione del tema dell'immortalità mancata (o perduta), ma ciò serve più che altro a dare una dimensione all'episodio, una importanza fondamentale, così che, poi, la spiegazione particolare sia tale da sostituire, con importanza uguale, quella originaria. Non deve invece servire per far scomparire il singolo episodio nella categoria generale, il che ci chiuderebbe ogni altra via alla sua comprensione. Prendiamo appunto il caso di Demofonte.

Demofonte non è certo il primo uomo, però quale protagonista di una immortalazione mancata deve essere riducibile ad una umanità primigenia. È quanto, per es., fa K. Kerényi, quando, con lo stile volutamente allusivo usato nella sua *Mitologia dei Greci* (ed. ital., Roma, 1952), pone Demofonte in un

[34] *Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demetra,* in « Studi e Mater. di Storia delle Relig. » 35 (1964), pp. 161 sgg.

ambiente primordiale. Lo fa: rilevando che « il nome del re Keleos, il ' picchio ', alludeva a condizioni molto arcaiche » (« Un tale re infatti si addiceva ad abitatori del bosco che ancora non conoscevano l'agricoltura quando Demeter arrivò tra loro e per gratitudine donò agli uomini che l'avevano accolta ... il frumento »: p. 242); rilevando dalla versione orfica riferita da Clemente Alessandrino (Kern, n. 52) che si trattava di « gente nata dalla terra »; ricordando la versione argiva delle migrazioni di Demetra, riferita da Pausania (1, 14, 2), nella quale a Celeo e ai suoi, nell'accoglimento della dea, si sostituisce il « primo uomo » Pelasgos (p. 241). Ma seguendo pure Kerényi fino a questo punto, ora si deve osservare che nell'inno omerico — ossia non nel generico mito di Demofonte, ma in quella sua particolare elaborazione poetica — non c'è niente di primitivo, ma ci troviamo in piena grande civiltà, sorretta da una economia agricola. Perciò diciamo: l'inno omerico volutamente, ossia funzionalmente, si stacca dalla versione originaria della mancata immortalità concernente il « primo uomo »; Demofonte, non più « primo uomo », è invece il « primo iniziato »: ossia si avrà ancora una antitesi tra primordiale e attuale, ma la primordialità sarà tale non rispetto alla presente condizione umana (concretamente: una civiltà agricola), bensì rispetto al termine costituito dalle iniziazioni misteriche.

Stabilito ciò, restando ancorati alle eventuali prospettive escatologiche eleusine, ci si può chiedere, come si è chiesto il Bianchi: « Perché proprio l'inno a Demetra, che narra la fondazione dei misteri, nei quali la prospettiva della morte viene prospettata in una nuova e più favorevole luce (laggiù ci sarà ' vita ' per l'iniziato), ha sentito il bisogno di narrare tanto esplicitamente un racconto di mancata realizzazione dell'immortalità? » E lo stesso Bianchi risponde portando tutta la questione su di un piano più propriamente mistico: « L'immortalizzazione di Demofonte, se si fosse verificata, sarebbe restata in un contesto *olimpico* e non *misterico*: in altre parole, si sarebbe trattato solo di un ... ' trasferimento ' da uno *status*, da una condizione a un'altra, da una condizione umana a una divina » (p. 175 sg.). Sarebbe, insomma, restata l'insormontabile barriera tra

uomini e dei che il caso di un Demofonte fatto dio non avrebbe in realtà superata; si sarebbe soltanto avuto un dio in più, senza prospettive di salvezza per gli altri uomini. Invece il mito narrato nell'inno « confermando anche in Demofonte la natura mortale dell'uomo e il fatto che l'Ade attende l'uomo dopo la morte, prepara in qualche modo la possibilità che questa vicenda e questo soggiorno nell'Ade siano per l'iniziato diversi da quelli che sono per l'uomo comune » (p. 176).

Ma il tutto può essere accostato senza neppure prendere in considerazione le eventuali prospettive escatologiche, ossia restando ai puri valori prototipici del mito. Muovendo da questi valori, che tra l'altro presenterebbero in astratto l'ipotesi che nel trattamento di Demofonte si configuri quello dell'iniziando ai misteri eleusini, la vicenda della interruzione diviene fondamento di varie possibili realtà: 1) Demofonte non è stato mai iniziato; 2) l'iniziazione è proprio una immortalazione mancata; 3) se Demeter non fosse stata interrotta non ci sarebbe bisogno di iniziazioni; 4) perché si possa accogliere l'iniziativa di Demeter (o i suoi doni), bisogna essere iniziati e non « ignoranti » (o non-iniziati) come Metaneira. Tali eventualità potrebbero apparire non concomitanti (per es. la 1, a rigor di logica, escluderebbe la 2, e viceversa) se si resta legati alla banale identificazione del trattamento di Demofonte con quello dell'iniziando, ma questo mito, come del resto tutti i miti, non può essere ridotto negli schemi rigidi di un rito, e proprio superando tali schemi rivela una multiforme realtà d'ordine sacro. In questa realtà si ritrova una superiore coerenza, grazie al comune denominatore mistico dei suoi diversi aspetti.

Demofonte non è stato mai iniziato. Ma la sua vicenda ha dato origine alle iniziazioni: anche in tale senso limitato — ma tipicamente mitico — egli può apparire come « primo iniziato ». E se non è stato propriamente iniziato, ciò è perché doveva essere immortalato. Donde la risposta mistica all'episodio mitico, che potremmo enunciare con le medesime parole di Bianchi riferite sopra, o nella sua sintesi seguente: « Una prospettiva olimpica, eroica, immortalizzante, non è la prospettiva misterica; questa non conosce il singolo privilegiato che gratuita-

mente e graziosamente viene sottratto alla comune sorte, ma conosce folle d'iniziati ... » (pp. 176 sg.). E poi Demofonte era l'inconsapevole per eccellenza — addirittura un bambino —; non c'è stata scelta da parte sua, non c'è stato esercizio di volontà, non c'è stata rinuncia allo *status* precedente. Pare quasi di scorgere un implicito confronto di valori, tra quelli tradizionali « ritualistici » riferibili alla originaria iniziazione puberale o tribale, in cui gli iniziandi sono altrettanti oggetti [35], e quelli nuovi, i mistici, in cui gli iniziandi sono anzitutto soggetti.

L'iniziazione misterica è una mancata immortalazione. Tale tesi si può, senza cadere in contraddizione, riallacciare alla precedente, sulla base di un'unica realtà esulante dalle contingenze dell'espressione mitica: se ci fosse stata l'immortalazione non ci sarebbe stata l'iniziazione. E, d'altra parte, se l'immortalazione fosse un bene da conseguire, rimarrebbe integra la barriera che fa felici gli immortali e infelici i mortali: quanto all'iniziazione, che non poteva obbiettivamente fare immortali, questa tendeva invece proprio al conseguimento della felicità. Ecco perché possiamo dire che il fine delle iniziazioni misteriche era una « immortalazione mancata », ossia una negazione dei valori positivi che si attribuivano alla immortalità, una rottura della tradizione che poneva la morte come misura di felicità per gli dèi, che non la subivano, e di infelicità per gli uomini, che ne erano condizionati. L'iniziazione era una « immortalazione mancata », in quanto « immortalazione » che rinnegava se stessa, in quanto rinuncia all'immortalità, o al desiderio di immortalità. La via mistica per superare la morte, infatti, non è quella di farsi immortali, ma piuttosto quella di negarne la « negatività » rispetto alla vita; il che è alla base di ogni rinuncia al mondano a vantaggio dell'extra-mondano.

Se Demeter non fosse stata interrotta non ci sarebbe oggi bisogno di iniziazioni. È questo un tipico motivo di fondazione mitica di una realtà (spiacevole ma ineluttabile); eppure anche esso ha i suoi valori positivi in senso mistico. Demeter, scendendo ad operare tra gli uomini e sugli uomini, rompe l'ordine

[35] V. al riguardo A. BRELICH, *o.c.* (in nota 4), pp. 227 sg.

tradizionale e instaura una nuova sacralità « demetriaca »: la dea diventa esempio di un comportamento mistico di rottura. Però l'interruzione della sua azione da parte di Metaneira, toglie l'iniziativa alla dea, così che da allora in poi saranno gli uomini a prendere l'iniziativa, a rinunciare volontariamente e coscientemente alla loro « umanità » (= mondanità), per rendere attuale la nuova « sacralità demetriaca » attraverso le vie del misticismo.

Perché si possano accogliere i doni della dea (ossia partecipare a questa nuova « sacralità ») bisogna essere iniziati e non « ignoranti » come Metaneira. Infatti nell'apostrofe di Demeter a Metaneira si puntualizza la *vera* debilità della condizione umana, che non è data dalla incombenza della morte (Metaneira temeva che la dea gli uccidesse il figlio), bensì dalla « ignoranza ». Gli uomini sono νήϊδες e ἀφράδμονες, e dunque incapaci di προγνώμεναι (vv. 256 sg.); è perciò chiaro che i *doni* veri dell'iniziazione sono un nuovo modo di vedere le cose, un nuovo δραμα, un nuovo modo di pensare, una nuova φραδή, un nuovo modo di guardare al futuro, una nuova πρόγνωσις: una via al misticismo che sembra preannunciare quel che sarà un giorno il misticismo gnostico. Ma, senza dover far riferimento a questo particolare fatto storico, l'eventualità di una esperienza « illuminante » ascrivibile alle iniziazioni eleusine, una esperienza che muta l'uomo per l'acquisizione di una nuova capacità di giudicare (e giudicare in modo del tutto opposto a come giudicava prima), basta a ricondurre i misteri di Eleusi nell'ambito della fenomenologia generale del misticismo.

* * *

L'inno omerico, preso nella sua funzione di mito, sembra fondare anche una nuova dialettica sacro-profano, di carattere mistico. Seguendo ancora Bianchi, osserviamo che tale dialettica si realizza nel suo schema più elementare mediante l'antitesi « laggiù »-« quassù »: « Con il rapimento di Persefone, l'at-

tenzione non va alla linea discriminante che passa, solenne e invalicabile, tra cielo e terra, ma va all'opposizione tra cielo e terra, luoghi della vita, e gli Inferi, luogo della morte; non si contrappongono più uomini e dèi, ma viventi e morti. Si instaura così una vicenda nella quale tutto il reale è coinvolto: cielo e terra, e gli Inferi; e si prepara una dialettica ' quassù '-' laggiù ' ... » (p. 164). Possiamo certamente andare oltre, dicendo che in tal modo si ha una nuova delimitazione del profano, comprendente anche l'antico divino, e una nuova delimitazione del sacro, comprendente anche l'antico umano. Mi spiego: da un lato si avrebbero gli uomini condizionati dall'incombenza della morte, ossia i viventi, muoventisi in una sfera « profana » della realtà; ad essi si aggiungerebbero ora i rappresentanti della sfera divina della realtà, gli dèi, anche loro condizionati — sia pure negativamente, in quanto « non-mortali » — dall'idea della morte; dall'altro lato, invece, all'alterità assoluta rispetto al mondano-realtà, ossia alle divinità infere, già concepite in antitesi al pantheon celeste o olimpico, e ai morti stessi che, in quanto non più « mortali », hanno perduto le antiche caratteristiche umane, si aggiungono i vivi iniziati, i quali hanno superato già in vita l'incombenza della morte. La morte può in effetti diventare il termine di paragone per la concezione di una nuova sacralità che, lasciato il mondo (inteso come cosmo sacro), ricopra l'extramondano, per l'innanzi utilizzato a configurare l'anti-mondo, l'anti-cosmico, o il caotico nella sua dimensione spaziale (Chaos è il caotico temporale, o pre-cosmico). Al di qua della morte ci sono i viventi che non l'hanno ancora sperimentata e gli dei che non la sperimenteranno mai, al di là c'è la negazione di ogni realtà cosmico-mondana, quella realtà che fa infelici gli uomini e li distingue dagli dèi. Al di qua ci si affanna *per vivere,* si realizza una religione per sovvenire alle necessità dei viventi, si concepiscono dèi la cui azione nasce e finisce in stretto rapporto a tali necessità; si resta, diremmo, nell'ambito di una sacralità relativa, ossia tale che, agli occhi di chi non vi è calato, può apparire come « zona profana » del

comportamento umano [30]. Al di là, invece, tutto quel che è immaginato, concepito ed elaborato, perde di necessità ogni contatto con la vita, con i bisogni quotidiani, con il « profano », diremmo, e, a meno di prender forma in un equilibrato sistema escatologico d'ordine retributivo (il che non è il caso degli antichi Greci), non è minimamente funzionale rispetto alla vita pratica, ma si assolutizza e può eventualmente (il che sarebbe il caso della mistica eleusina) diventare « sacralità » pura.

Questo discorso riflette astrattamente le posizioni, gli atteggiamenti e i comportamenti mistici, in quanto tendono alla svalutazione del mondano in vista dell'extra-mondano, e alla rinuncia del relativo (sia individuale che sociale) in vista dell'assoluto. Ma, nei limiti di una tendenza, può, credo, concernere il misticismo eleusino, il quale più che mirare alla formazione di un compromesso pragmatico sostenuto da un'escatologia retributiva, sembra volgersi ad una nuova definizione del sacro. Questa nuova sacralità esoterica si sposta dall'antica zona « olimpica » per restringersi — ben difesa dal segreto iniziatico — al culto eleusino. Essa si personifica miticamente nella dea Demeter che lascia l'Olimpo per venire ad Eleusi, e in sua figlia Persefone, a mezzo della quale investe l'oltretomba. Demeter, al tempo stesso, cessa dalle sue funzioni settorialmente agrarie (quelle che aveva come « olimpia ») — il grano cesserà di crescere durante questa vicenda — per assumerne altre, di cui il trattamento di Demofonte è un cospicuo esempio. Ma il trattamento di Demofonte sarà interrotto, la funzione della dea in casa di Celeo (o più genericamente tra gli uomini) diverrà una breve parentesi: la dea tornerà all'Olimpo, il grano ricomincerà a crescere, la stessa Persefone non resterà definitivamente negli Inferi, ma trascorrerà la maggior parte dell'anno con la madre. E ugualmente « parentetica » sarà l'esperienza degli iniziati eleusini, che, a cerimonia finita, torneranno alle

[36] Come pure può apparire un « relativismo » l'atteggiamento religioso (ortodosso) arcaico, certamente non-mistico, che fa di *nomos* il re, per dirla con Pindaro. Cfr. sopra, p. 106.

occupazioni di prima. Tuttavia, dopo quel mitico accadimento, così come dopo ogni iniziazione, qualcosa di diverso c'è: è un nuovo modo di considerare Demeter, e contemporaneamente, una nuova concezione del sacro che si realizza nella *nuova figura* della antica dea.

Molto opportunamente Bianchi ha rilevato come Demeter si stacchi dalla zona di sacralità olimpica: « Demetra inizia la sua opera innovatrice ... ben più che con il lutto. Come già, attraverso il lutto e l'astensione dai cibi degli dèi, essa aveva manifestato la sua solidarietà con la dea scomparsa, così ora essa, esplicitamente, si dissolidarizza dagli dèi e — cosa notevole — solidarizza con gli uomini ... » (p. 167). Demeter si ribella in effetti all'ordine di Zeus; potremmo dire, se non fosse una dea, che pecca di *hybris,* senonché nella nuova dialettica l'antico peccato diventa un merito. È un merito non accettare gli schemi di saggezza di tipo « olimpico » che, di volta in volta, son proposti alla dea perché si rassegni all'« inevitabile ». Ma anzi, come dice Bianchi, « è proprio a questa rassegnazione olimpica che la dea si rifiuta. Con ciò essa fa entrare il lutto e il dolore, che sono ' atteggiamento ' nei confronti della morte, in un altro giro di idee: essa impone una continuazione alla vicenda, impone un séguito, uno scioglimento diverso, una prospettiva nuova; che sarà poi anche la prospettiva dei misteri » (p. 172). L'« altro giro di idee » in cui entrano gli atteggiamenti funerari della dea è, a mio avviso, tipicamente mistico, in quanto questi, più che espressioni di dolore, sono altrettanti segni di una proclamata « rinuncia » (rinuncia, per quanto concerne Demeter, al suo stato divino che non dovrebbe conoscere il dolore, né vicende che hanno a che fare con la morte; ma, prototipicamente, rinuncia ad una condizione relativa, che deve essere « rotta », in vista di una condizione assoluta).

* * *

Queste considerazioni restano valide, tenendo presente che il poeta « omerico » non ha tutto inventato, ma ha soltanto ela-

borato a suo modo un preesistente materiale mitologico in cui c'era già Demofonte (ad ogni modo è la vicenda di Demofonte che assume rilievo per lui, e la sceglie tra quelle di vari eroi che la tradizione greca ricorda aver preso parte all'avventura terrestre di Demeter), c'era Demeter, dea dell'agricoltura in senso politeistico, c'era Persefone, un probabile antico dema, legata anch'essa alla coltivazione del grano. Proprio tenendo conto di ciò, ci accorgiamo della rivoluzione mistica realizzata da questa particolare versione del mito. In essa si perde ogni contatto reale con l'attività agraria, tanto che siamo costretti noi stessi a costruire certi rapporti con il campo d'azione agrario ai quali l'inno allude appena, o addirittura sorvola. Ad es. l'inno trova una civiltà agricola in atto, e ciò basta ad escludere ogni possibilità — sempre per l'autore dell'inno — che Demeter abbia insegnato in quell'occasione a coltivare il grano, e tanto meno che dalla « morta » Persefone spunti fuori il grano come dal corpo di un dema nascono al mondo le piante alimentari; ed anche, se vogliamo, che Persefone rappresenti con il suo ratto, la discesa agli Inferi, e il periodico ritorno, la vicenda agraria della mietitura, della semina e della crescita. La nuova sacralità che l'inno conosce e insegna in forma exoterica, ignora o trascende il campo d'azione agricolo, al quale era invece immanente l'antica figura di Demeter: questa è la rivoluzione mistica. Dopo la quale noi ricostruiamo faticosamente ed arbitrariamente uno pseudo mito eleusino ogni volta che trasferiamo in esso elementi estranei a quella nuova sacralità, sia raccattandoli altrove (nelle connessioni agrarie che Demeter e Kore hanno in genere nel mondo greco), sia lasciandoci suggestionare da un facile allegorismo (la vicenda di Persefone identificata con la vicenda agraria) che, del resto, trova fondamento nella attendibilità che gli antichi concedevano — ma al di fuori di Eleusi! — al mito di Persefone, sia risalendo scientificamente, attraverso la comparazione, all'originario mito di dema. Proprio muovendo da questo mito originario, vorremmo tracciare schematicamente le linee della rivoluzione mistica eleusina: 1) nel mito di dema l'accento è tutto sulla pianta alimentare che nasce dal suo corpo: il dema ne garantisce la « sacralità »,

e ad altro non serve giacché un dema non ha culto impetrativo; 2) con la divinità, ex-dema (ossia nell'interpretazione politeistica del dema), l'accento resta tutto sulla pianta alimentare, che rientra nel suo campo d'azione; ma la divinità deve essere impetrata perché ne assicuri la crescita; 3) nell'accezione mistica la pianta diventa il « simbolo » del dema o dio ex-dema: essa non interessa più come mezzo di sostentamento, perché il sostentamento stesso non ha più importanza, ma quel che ora importa è il raggiungimento di quella sfera sacrale in cui si muoveva l'antico dema e si muove il nuovo dio. In altre parole: prima il dema svelava la sacralità della pianta, adesso la pianta svela la sacralità del dema. Prima l'atteggiamento religioso si configurava così: c'è una pianta alimentare e la si coltiva, e tutto questo è sacralmente garantito (e fatto lecito) perché essa al tempo del mito fu dema che viveva in familiarità con gli uomini, e solo dopo la sua uccisione è diventato pianta, e in tale nuova veste continua ad aiutare gli uomini. Dopo, l'atteggiamento si fa così: la coltivazione del grano è un fatto contingente, di assoluto non c'è che il dema; la « contingenza » deriva dalla uccisione del dema; il mondo vero (o sacro) non è quello in cui il dema è pianta, ossia questo nostro mondo, ma quello in cui il dema è dema, ossia l'altro mondo, quello dove vanno i morti (assimilabile al mondo precosmico, quello del tempo del mito, in cui il dema non era stato ancora ucciso e non era ancora divenuto pianta).

V.

LA CITTÀ E IL SANTUARIO

1. Atene ed Eleusi

Ci è parso di poter attribuire alla creatività eleusina la promozione, sia potenziale che attuata, di nuovi valori religiosi in antitesi ai vecchi, quasi la formulazione di una nuova dialettica sacro-profano, in cui la sacralità si fa superindividuale (e al contempo super-comunitaria), trascendente la mondanità, tendente all'assoluto; in una parola, mistica rispetto alla religione tradizionale individuante (e quindi politica o associativa ai vari livelli: familiare, gentilizio, tribale, civico, nazionale), immanente al mondo, e funzionalmente relativistica. In un punto (p. 140) ci è parso di cogliere Atene ed Eleusi nella loro qualità di poli esemplarmente assunti in epoca ellenistico-romana a rappresentare due zone di valori contrapposti nella nuova dialettica: da un lato troviamo Atene centro di cultura mondana, e dall'altro troviamo Eleusi centro di religiosità extramondana. Per dare maggiore concretezza a questa impressione, è necessario, credo, considerare la « rivalità » tra Atene ed Eleusi nel quadro storico della rispettiva partecipazione alla celebrazione dei misteri.

In tale quadro appare evidente una realtà tutt'altro che trascurabile: i misteri eleusini si configurano essenzialmente come un culto pubblico della città di Atene. Tali li fanno: la direzione suprema che ne aveva l'arconte-re, il sacrificio pubblico in nome della *boule* ateniese che a Demeter dedicava l'arcontere il 17 *boedromion,* la partecipazione degli efebi alle processioni da Eleusi ad Atene e viceversa, il contributo dell'erario alle spese dell'organizzazione. Né basta, ma gli stessi sacerdoti eleusini, cioè i sacerdoti addetti all'esclusiva celebrazione dei

misteri, quali lo ierofante, il *dadouchos,* lo *hierokeryx,* ecc., erano tutti mantenuti a spese dello stato; lo ierofante era addirittura in testa nella lista degli *aesitoi,* che venivano mantenuti a spese pubbliche nel Pritaneo. Tutto ciò non significa che lo stato ateniese si fosse arrogato il compito di organizzare le celebrazioni eleusine, quasi per venire incontro alle esigenze *private* di coloro che volevano farsi iniziare a quei misteri. Tutto ciò, in una corretta interpretazione del culto pubblico delle religioni antiche, significa che le celebrazioni eleusine erano rivolte, nell'accezione ufficiale, a sostenere lo stato ateniese, e non ad appagare la religiosità dei singoli iniziandi, tanto meno, poi, se si pensa che costoro non erano neppure esclusivamente ateniesi.

Ora il voler considerare questo stato di cose come secondario rispetto alla religiosità privata dei singoli iniziandi, falsa il reale quadro storico dei misteri eleusini. E porta alla arbitraria ricostruzione di uno sviluppo in cui l'azione politica dei vari governi ateniesi avrebbe cercato di volgere al bene dello stato una espressione religiosa sostanzialmente, e programmaticamente, estranea al complesso cultuale civico. Mentre parrebbe, stando alla situazione finale, che si sia svolto proprio il processo inverso: ossia il complesso eleusino si rese autonomo, il più possibile, dalla città, e si volse alla grecità tutta, e, infine, a tutta l'ecumene. E di pari passo il singolo cittadino ateniese andava sempre di più a cercare in Eleusi la propria particolare esperienza, non bastandogli quanto lo stato di Atene faceva per lui in questo campo. In effetti lo stato ateniese provvedeva ad ovviare all'iniziazione privata, facendo iniziare a proprie spese un ragazzo (o una ragazza) eletto per votazione, evidentemente in rappresentanza di tutta una generazione; così che ogni ateniese finiva per essere iniziato per procura, e, teoricamente, non avrebbe avuto bisogno della iniziazione personale. Il ragazzo è, come è noto, il cosiddetto παῖς ἀφ'ἑστίας, la cui funzione vicaria è ancora rilevata da Porfirio (*de abstin.* 4, 5), secondo il quale quell'iniziato pubblico s'ingraziava o « inteneriva » (ἀπομειλίσσεται) la divinità « *in luogo* di tutti gli iniziandi ». La presenza di questo *pais* si spiega non con l'intenzione da parte dello stato ateniese di subentrare a qualsiasi costo

all'iniziativa dei privati nella esplicazione del culto eleusino, ma piuttosto con l'esigenza *pubblica,* ossia *pro bono civitatis,* che *tutti* i cittadini fossero iniziati ai misteri di Eleusi; quindi lo stato non voleva certo favorire la « pigrizia » di quanti avrebbero voluto farsi iniziare ma senza sopportare il peso del rito, né voleva imporre una iniziazione pubblica per eliminare quella privata, ma invece voleva assicurarsi che tutti i cittadini fossero iniziati, cautelandosi con l'iniziazione del *pais* contro la incapacità dei singoli a portare a compimento questo *dovere* [1]. Ora, questa esigenza, per la quale il soggetto e beneficiario reale delle singole iniziazioni parrebbe essere la comunità nel suo insieme piuttosto che il singolo iniziato, è propria delle iniziazioni tribali [2], e va dunque spiegata riferendoci a questo istituto originario invece che alla situazione storica nella quale l'istituto è scomparso come tale, e di esso è rimasto quel tanto che sembra soddisfare, ora, esigenze religiose private più che una pubblica necessità, almeno nel senso elementare della necessità di sostenere e accrescere la comunità con nuovi individui fatti idonei dal rito iniziatico.

Non è questo il luogo per la ricostruzione del processo storico che ha condotto a tale situazione, ma qui basta tener sempre presente l'istituto iniziatico originario che, se non è sufficiente a spiegare il fatto eleusino, ci impedisce almeno di attribuire al momento eleusino quanto invece gli appartiene in proprio. Nel caso specifico ci salva dall'errato luogo comune per cui niente altro che una politica « populista » o « imperialista » ateniese potrebbe spiegare la partecipazione — e determinante, per giunta — dello stato di Atene ai misteri di Eleusi. Ed è chiaro che soltanto eliminando questo luogo comune — fa-

[1] Il che è, del resto, generalmente ammesso anche da chi ritiene secondario l'intervento dello stato ateniese: v. ad es. L.R. FARNELL, *The cults of the Greeks states,* III, Oxford 1909, p. 164.

[2] Che il soggetto delle iniziazioni tribali sia la comunità e non l'iniziando è stato opportunamente rilevato da A. BRELICH, *Initiation et histoire,* in *Initiation* (Contributions to the study-conference of the I.A.H.R., Strasburg 1964), Leiden 1965, pp. 227 sg.

cilmente eliminabile perché puramente ipotetico —, si evita di porre la inutile questione di come il medesimo complesso eleusino potesse svilupparsi sia in senso civico-statale che nell'opposto senso super-nazionale e mistico. Togliamo l'errata immagine di uno stato ateniese in concorrenza con i privati per l'esplicazione del culto eleusino, e mettiamo al suo posto la prospettiva di una rivoluzione eleusina contro lo stato ateniese: vedremo così emergere in tutta evidenza la sostanza mistica o anti-mondana del fenomeno.

Per chi si ostinasse a ritenere improbante la comparazione che ci avverte dell'importanza sociale (statale) dell'antico istituto iniziatico, e rifiutasse di conseguenza le ragioni strettamente storico-religiose per rimanere legato a vaghe argomentazioni d'ordine storico-politico, vale la pena di aggiungere qualche riga per confutare eventuali ipotesi fondate sull'« espansionismo » e sul « populismo » d'Atene. Espansionismo? Si vuole che lo stato ateniese abbia assunto il patronato di Eleusi, perché quei misteri, divenuti tanto popolari in tutta la Grecia, avrebbero fornito agli Ateniesi un *instrumentum regni*? Ad inficiare questa ipotesi basterebbe l'altra, altrettanto corrente e ugualmente fondata sull'espansionismo ateniese, ma del tutto opposta per quel che concerne lo sviluppo dei misteri eleusini: Eleusi sarebbe giunta ad esercitare il suo influsso su tutta la Grecia, grazie proprio alla potenza e al prestigio raggiunti da Atene. O forse ci si vuol riferire al primo espansionismo ateniese, quello che ha portato la città a diventare la capitale dell'Attica e, conseguentemente, ad assorbire Eleusi, città e culto? Ma allora, in quella stessa fase preistorica, il culto eleusino era già così importante da divenire appetibile allo stato ateniese? Ma a parte questa obiezione di massima, seguiamo pure l'ipotesi. La tradizione ci parla, in effetti, di guerre tra Atene ed Eleusi: quella combattuta da Eretteo contro Eumolpo [3], quella combattuta da Ione contro Disaule [4]; e a queste si dovrebbe

[3] Paus. 1, 36, 4; 1, 38, 3; Apollod. 3, 15, 4-5; Thucyd. 2, 15, ecc.
[4] Paus. 2, 14, 2; 7, 1, 5, ecc.

aggiungere la guerra condotta da Teseo ai Megaresi, ai quali l'ateniese tolse il possesso di Eleusi [5]. Ma ecco che tali guerre, vuoi per le incertezze delle fonti, vuoi soprattutto per i loro mitici protagonisti, si rivelano chiaramente per guerre *sui generis*, probabilmente guerre mitologiche [6]. Se poi si vuol dare ad esse, prese così come sono, acriticamente, un peso d'ordine storico, allora va nell'insieme accettata anche la (altrettanto mitica) pace che avrebbe sanzionato la cessazione delle ostilità: per essa gli Eleusini diventavano soggetti agli Ateniesi a tutti gli effetti, ma conservavano il diritto di eseguire per loro conto, ossia senza l'ingerenza ateniese, la celebrazione del culto misterico locale [7]. Insomma, neanche a prendere certi miti sulle prime guerre di espansione ateniesi come documenti storici, si giunge a giustificare la partecipazione ufficiale dello stato ateniese ai misteri di Eleusi. Mentre, assumendo tali racconti per la loro funzione mitico-eziologica, ci accorgiamo che una simile conclusione delle leggendarie ostilità, non fa che sanzionare la certamente posteriore distinzione dialettica tra civico e religioso, tra profano e sacro, a cui ci è parso tendere il complesso cultuale misterico di Eleusi.

Un'altra semplificazione arbitraria — semplificazione, come la prima, perché ugualmente elude la problematica storico-religiosa fondandosi su una monottica interpretazione dei fatti — è

[5] Quella in cui cadde Skiron per mano di Teseo (Plut. *Thes.* 10): ricordiamo che uno Skiros, indovino da Dodona, era caduto in difesa di Eleusi nella guerra condotta da Eretteo (Paus. 1, 36, 4).

[6] O forse proiezioni mitiche, per via dei mitici protagonisti, di guerre « tradizionali ». Per l'interessante concetto di « guerra tradizionale », v. A. BRELICH, *Guerre agoni e culti nella Grecia arcaica,* Bonn 1961: esso andrebbe applicato a guerre combattute non per velleità di conquista ma per « tradizione » tra popoli vicini, e, spesso, con norme « tradizionali » sia per quel che riguarda il modo di combattere, sia per il « premio » ai vincitori; Brelich le presenta come una forma di agonismo rituale (né sempre contenuta nei limiti di un rito, secondo la comune opinione che abbiamo dei riti), che risalirebbe alla trasformazione di antiche prove iniziatiche.

[7] Paus. 1, 38, 3.

quella di spiegare ogni cosa con la politica « populista » di Pisistrato e dei Pisistratidi, prima, e dei governi democratici, poi: per venire incontro al popolo divinità plebee, quali Demeter e Dionysos, sarebbero state assunte agli onori ufficiali, e in tale politica il culto eleusino sarebbe entrato nel raggio d'azione dello stato ateniese. D'accordo che una dea « agraria » come Demeter dovesse avere maggiore importanza per le plebi rustiche, che non le divinità strettamente « urbane », o comunque non legate alla coltivazione dei campi; ma ciò non significa che la posizione olimpia di Demeter non fosse ben salda prima dell'avvento di un Pisistrato: la componente « agraria » o il settore demetriaco in senso politeistico, era pur sempre fondamentale per la civiltà greca (e ad ogni modo, Pisistrato giunse al potere grazie alla plebe urbana e non a quella rurale; e così tutta la politica populista nasce e si svolge in seno e a favore dei demi cittadini, anzi, semmai, con l'opposizione reazionaria dei tradizionalisti demi rurali).

In verità lo stato ateniese era religiosamente fondato anche sulle celebrazioni eleusine, che non sono per nulla da considerare secondarie o accessorie, da questo punto di vista, ma addirittura costituzionali, come, del resto, ogni altro culto pubblico. Solo così si spiega come un Isocrate (*de big.* 6) potesse affermare che la divulgazione dei misteri equivaleva alla distruzione dello stato ateniese, quando noi sappiamo, come Isocrate certamente sapeva meglio di noi, che nella realtà privata era soltanto sui singoli divulgatori che incombeva la minaccia delle due dee. Questo è un punto fermo dal quale si possono prendere le mosse per ogni sforzo interpretativo della realtà religiosa eleusina. E questo punto fermo, d'altra parte, ci riconduce alle radici stesse delle iniziazioni misteriche, ossia alle iniziazioni tribali, altra indiscutibile acquisizione nelle indagini sui fatti eleusini. Su tali basi, ora, possiamo eventualmente fondare un costrutto che tenga nel debito conto sia l'espansionismo che il populismo, innegabili componenti della politica ateniese. A tale riguardo, però, non potendo in questa sede avanzare ipotesi per la ricostruzione degli eventi storico-politici di cui è questione, ma dovendo d'altra parte considerare le valenze religiose — pro-

priamente mistiche — che, dai fatti finali, ci sembra di poter far risalire a questi eventi, sceglieremo una via di mezzo: ci limiteremo a considerare la extra-territorialità di Eleusi rispetto ad Atene.

Questa extra-territorialità ha radici storiche che, in parte, risalgono all'invasione dell'Attica da genti ioniche, nel quale evento si inserisce la nascita e la crescita di Atene, come città greca, mentre Eleusi potrebbe essere rimasta un centro della preesistente civiltà micenea. Avremmo così la sede elusina « straniera » rispetto agli Ateniesi storici. Quest'isola eleusina, infatti, non era nemmeno considerata tra le città pretendenti all'egemonia nella regione: le leggende parlano di una difesa dagli attacchi ateniesi, e poi nella guerra egemonica tra Atene e Megara fanno di Eleusi non un « soggetto » ma l'« oggetto » stesso della contesa, il « premio » della competizione (Teseo che toglie Eleusi ai Megaresi). Ma più che estranea alla lotte per l'assetto « ionico » della regione Eleusi appare addirittura straniera, tanto che in sua difesa, come voleva una tradizione [8], accorsero i Traci di Eumolpo. A noi non interessa la veridicità di questa tradizione, ma piuttosto la qualifica di trace attribuita al capostipite della *gens* sacerdotale degli Eumolpidi, vale a dire alla stessa spina dorsale del culto eleusino.

D'altra parte questa extra-territorialità non contrasta col fatto che proprio ad Eleusi avessero luogo le originarie iniziazioni tribali ateniesi: è la tipica dialettica iniziatica che pone, come si è già detto (sopra, p. 140), la fase in cui i giovani sono trasformati sacralmente in adulti, in una « zona extra-civile », o, il che a livello primitivo è lo stesso, « straniera » [9]. Muovendo da questa situazione fondamentale, diremmo: Eleusi fu prima funzionalmente un'« alterità » rispetto ad Atene; tale era

[8] Strab. 8, 7, 1.

[9] Né contrasta con tale schema una eventuale guerra tra Atene e Megara per il possesso di Eleusi: Eleusi, secondo lo schema delle guerre « tradizionali » a cui si accenna in nota 6, sarebbe il centro iniziatico e il « premio » agonistico.

considerata dalla tradizione, il che per noi significa che doveva essere tale *in funzione* di qualcosa, a prescindere dalle obbiettive radici storiche su cui s'innestava la considerazione di alterità; lo era in funzione delle iniziazioni tribali; poi diventò « alterità » in senso assoluto, ossia non più rispetto ad Atene ma rispetto al mondo, o, se ancora rispetto ad Atene, in quanto questa città rappresentava il mondo; questa nuova alterità che si innesta alla precedente, sarà ora, in funzione dell'esperienza mistica (anti-mondana) che vi aveva luogo.

Per quel che concerne la politica populista, potremmo spiegare innanzi tutto l'attrazione che il culto eleusino esercitava sulla plebe ateniese, restando allo schema della extra-territorialità di Eleusi. In linea di massima, ci troveremmo di fronte ad una larga sezione della cittadinanza ateniese esclusa dalla reale vita politica della città, e dunque sostanzialmente estranea alla città, se non straniera, come estranea (ma anche straniera) era l'*ateniese* Eleusi. Eleusi poteva diventare in una valutazione soggettiva e contingente l'anti-Atene, in cui potevano rifugiarsi *legalmente* i cittadini ateniesi ostili alla classe dominante nella città. E agli esclusi *de facto*, dovremmo aggiungere gli esclusi *de iure*, ossia le donne, i meteci, gli schiavi. L'attrazione di Eleusi acquista un connotato più preciso nel quadro della trasformazione e della scomparsa dell'antico istituto delle iniziazioni tribali. L'iniziazione per delega, ossia a mezzo del παῖς ἀφ'ἑστίας, toglieva anche l'ultimo residuo di partecipazione individuale concreta alla vita della città; donde allo svuotamento « civico » del rito faceva riscontro dialetticamente una sua esaltazione « religiosa », che, per essere di natura anti-civica, si faceva più propriamente mistica. Andare ad Eleusi, sottoporsi all'antico rito, significava anche riacquistare il « paradiso perduto » nell'attuale costituzione cittadina; significava raggiungere un bene assoluto in cambio dei beni relativi (o i mali!) che la città offriva. Ora, in tale situazione generale, non è improbabile che una qualsiasi politica populista tendesse a rispettare, onorare ed anche esaltare certe esigenze delle plebi ateniesi, incoraggiandole a questo nuovo tipo di iniziazione che peraltro non

aveva effetti legali, ma soltanto religiosi. In altre parole: avviandosi ad una distinzione tra sacro e profano, che poteva essere originariamente solo strumentale, ma che finì per produrre in astratto nuovi concetti e nuovi valori religiosi.

2. Il santuario pre-greco

A questo punto, oltre al caso particolare di Eleusi, conviene rilevare, in quanto suscettibile di analoghi sviluppi mistici, una situazione di fondo comune a tutto il mondo greco. Dovunque, infatti, e non solo tra Eleusi ed Atene, ci è dato di riscontrare una specie di complementarità, se non di concorrenza, tra la *polis*, come sede di una organizzazione cultuale (o la *polis* « sacra » in senso più lato), e il santuario extra-urbano, in posizione di autonomia rispetto alla *polis* e ai suoi culti. Naturalmente questa è una astrazione semplificatrice: concorrenza, complementarità e autonomia hanno forme e limiti diversi da un caso all'altro; né son sempre tali da fornirci sicuri elementi per la qualificazione dei singoli casi. Ma è una astrazione utile, sia per raccogliere organicamente e valutare con un comune metro fatti diversi (forse *divenuti* diversi, e dispersi, per i relativi sviluppi storici particolari) ma pur appartenenti ad una medesima religione, sia per commisurare, nell'implicito confronto, l'effettivo apporto mistico dovuto al fatto eleusino. Ora, vorremmo configurare un'antitesi (potenziale e attuale) tra *polis* e santuario extra-urbano, sotto due diversi profili, il prevalentemente storico e il prevalentemente fenomenologico: 1) il santuario, di cui qui si parla, è quello che l'archeologia ci documenta come centro cultuale pre-greco, o comunque anteriore al costituirsi della *polis*; tanto che esso, con la sua permanenza (o sopravvivenza nella nuova realtà civica) sembra delimitare una specie di « zona franca » nell'assetto politico delle singole regioni, e denunciare così l'esigenza di libere zone sacrali in cui la religione sia tutto e la ragion di stato niente; 2) questo tipo di santuario è dedicato ad una o più divinità (non è il numero che conta, e comunque di solito si ha *una* divinità così preva-

lente da sembrare la sola) che vi appaiono signore assolute, dispensatrici uniche del bene e del male, bastanti per rispondere ad ogni esigenza d'ordine religioso; sono divinità che di fatto *ignorano* la settorialità politeistica della religione greca, e quindi, pur essendo ordinate idealmente in un pantheon panellenico, *localmente* (= nei limiti del *proprio* santuario) grazie ai loro illimitati poteri si pongono in antitesi al pantheon stesso.

I due profili potrebbero convergere nella seguente sintesi: la *polis* greca aveva bisogno di un pantheon, e si faceva, di conseguenza, portatrice ed elaboratrice di un sistema politeistico settoriale, retto da un supremo ordinatore, e riflettente la sua organizzazione complessa, stratificata, settoriale, e gerarchicamente ordinata; per contro, il centro cultuale pre-greco, sfuggendo all'organizzazione politica della nazione greca, si pone in compatibile antitesi rispetto alla cosmologia politeistica, se ne fa autonomo di fatto, e polarizza, a seconda delle proprie capacità più o meno congenite, tutta la realtà religiosa extra- (o anti-) civica, aprendo eventualmente la via ad espressioni mistiche dell'anti-mondanità.

Per dare un connotato più concretamente religioso a questo astratto schema, ricorderò la significativa conclusione dell'episodio omerico della « colpa » di Ares e Aphrodite: scoperti e svergognati da Efesto dinanzi a tutti gli dèi, i due divini amanti, finalmente liberati, « balzarono sù e l'uno andò in Tracia e l'altra a Cipro » (*Odyss.* 8, 361 sg.). In altre parole: Ares e Aphrodite hanno colpevolmente rotto l'ordine olimpico, ma nei loro rispettivi centri cultuali (entrambi periferici rispetto alle sedi greche storiche!) si troveranno di nuovo a proprio agio, come se la colpa non ci fosse mai stata, come se non avessero mai rotto l'ordine olimpico, e, anzi, come se l'ordine olimpico non esistesse neppure. Il caso di Ares e Aphrodite resta senza séguito: è come lo scorcio, in chiave mitica, di una realtà obbiettiva, che serve soltanto ad inquadrare convenientemente quel certo evento, a fornirgli la scena, diremmo. Ben diversa portata ha invece il caso mitico di Demeter, la quale, ugualmente anche se per altre ragioni, si trova in rotta con l'ordine olimpico: come Ares e Aphrodite si rifugia tra gli uomini, ma

diversamente da loro non trova il santuario bello e pronto ad accogliere la sua protesta; è invece la sua stessa protesta a *fare* il santuario; il suo rifugio umano, Eleusi, diverrà per ciò stesso un santuario dove la dea dominerà a suo modo, esercitando un potere nuovo e incommensurabile, in antitesi all'ordinamento olimpico nel quale pur essa trovava la propria invalicabile misura.

Una verifica ancora più concreta dello schema in questione, può utilmente farsi sul santuario per antonomasia, il santuario delfico, considerandolo nei due profili accennati, lo storico e il fenomenologico, e alla luce della sintesi proposta al riguardo. Delfi è un centro cultuale miceneo, ancora funzionante nell'età geometrica, e in pieno fulgore, come centro oracolare, già nel VI sec. a.C. Esso costituì una specie di « zona franca » nell'assetto politico della Focide, il che gli permise di dare il nome ad una anfizionia, ossia ad un istituto superordinato alla *polis*, di dare responsi a *tutti* i Greci, ossia oltre gli stessi limiti anfizionici, e, finalmente, di rivolgersi a tutta l'ecumene, ossia superando la stessa religione nazionale ellenica. Del resto il superamento del « nazionalismo » ellenico, è attestato dalla condotta, filopersiana prima e filomacedone dopo, tenuta da Delfi quando venne minacciata l'esistenza stessa della Grecia, o il modo di esistere greco fondato sulla *polis*. Dal punto di vista fenomenologico, dobbiamo rilevare che nell'accezione delfica tutto il cosmo appare suddiviso tra Apollo e Dioniso, i quali *ivi* sostituiscono l'intero pantheon ellenico, realizzando l'antitesi apollineo-dionisiaco di nietzschiana memoria che, prima di essere un concetto arbitrariamente applicabile (e applicato) a tutta la grecità, o addirittura all'uomo come tale, fu un fatto concreto, contingente, e locale. La doppia natura di Delfi, pregreca e greca, preolimpica (in quanto le due divinità sostituiscono l'olimpo) e olimpica (giacché ne fanno anche parte), finisce per esprimersi polarizzandosi su Dioniso ed Apollo; tanto che quest'ultimo diventa addirittura il portavoce di Zeus, ossia l'assertore dell'ordine olimpico e il suo promulgatore presso le *poleis* (donde la presunta « razionalità » apollinea), mentre al primo resta l'apertura al misticismo (anti-olimpico, anti-civico,

anti-nazionale), esplicato soprattutto a mezzo del menadismo (donde l'appariscente « irrazionalità » dionisiaca).

Confrontiamo ora il quadro delfico con il quadro eleusino. In Attica l'antitesi prende forma opponendo Eleusi ad Atene; a Delfi i due poli sono contenuti nel divino, le figure di Apollo e di Dioniso, senza scadimenti politici, essendo mancata la grande città anti-santuario (per es. Cirra, distrutta dall'anfizionia delfica nel 590?). In Attica si realizza una nuova idea del sacro, assoluto e mistico, rispetto ad un profano in cui finiscono per precipitare anche i culti civici (quelli che sostengono la città) o genericamente mondani (quelli che sostengono l'esistenza mondana); a Delfi la dialettica è tutta contenuta nella antica sfera del sacro, così che l'oracolo diviene persino strumento della formazione di una coscienza civica, e ad ogni modo è assunto come guida e faro per l'appagamento di ogni esigenza mondana, dalla più banale concernente un singolo soggetto alla più significativa concernente un'intera comunità (mentre su due diversi piani si svolge in Eleusi il rapporto del « sacro » con il singolo iniziato, e quello con l'intera comunità ateniese). Questa differente situazione storica spiega in gran parte la compressione che si ha in Delfi degli elementi potenzialmente mistici, quegli stessi elementi che invece in Eleusi hanno sviluppato un misticismo attuale. In Delfi il rapporto diretto con l'alterità, l'immersione nell'alterità, che, tipicamente, nei fenomeni mistici prende forma di « possessione », di « visione », ecc., è sottratto all'esperienza dei singoli soggetti, per restare limitato, compresso e ritualizzato nell'azione della pizia; la stessa azione della pizia giunge con i suoi effetti al consultore, attraverso la mediazione, l'interpretazione, e il vaglio oculato di un sacerdozio specializzato. Apollo, il signore del luogo, diventa nell'accezione ortodossa il semplice portavoce della volontà di Zeus: tutta l'autonomia potenziale rispetto all'ordine olimpico si fa parzialmente attuale nel solo ambito di Dioniso, ma anche qui viene compressa, limitata nel tempo (i tre mesi invernali nei quali Apollo si reca presso gli Iperborei), e ritualizzata nell'azione sacrale delle *Thyiades* (ma il menadismo, al di fuori di Delfi, può diventare una effettiva e libera apertura mistica).

Questa tendenza ordinatrice, che impronta lo sviluppo religioso di Delfi, non si svolge tuttavia automaticamente, solo in virtù della obbiettiva indipendenza politica del santuario (che nel caso di Eleusi è soltanto indipendenza religiosa). In questa trova probabilmente la impostazione, ma per comprenderla a fondo dobbiamo figurarcela dialetticamente operante, giorno per giorno, caso per caso, costretta a manifestarsi non sotto forma di un codice acquisito o di una indiscussa autorità giuridica, bensì sotto forma di un « parere vincente », una specie di λόγος κρείττων nei riguardi di un λόγος ἥττων fondamentalmente mistico, rivoluzionario, sovversivo, che implicitamente ogni consultazione propone. Infatti, se tutto procedesse secondo un ordine stabile e conservatore, non ci sarebbe bisogno di consultare l'oracolo di Delfi, né alcun altro oracolo. La consultazione è sempre connessa con una rottura dell'ordine: o intenzionale, e allora si chiedeva all'oracolo che cosa fosse λῷον καὶ ἄμεινον affinché tale rottura — mediante l'attuazione di una qualsiasi inziativa — avesse *comunque* luogo; o era involontaria, e allora si chiedeva quale fosse il malfatto e quale il modo migliore per porvi rimedio. Dal punto di vista di chi si presentava a Delfi per una rottura intenzionale dell'ordine costituito, l'istituto delfico si presentava come una evasione e un rimedio (= la salvezza) nei confronti del sistema religioso e politico vigente: un modo ortodosso per evadere dal sistema e per rimediare alle sue inevitabili deficienze. In altri termini, potrebbe essere considerato, almeno in potenza, un complesso cultuale « evasionistico », e dunque, sempre potenzialmente, un mezzo soteriologico di apertura mistica. Ma mistico non era, e la sua reale funzione fu sempre quella di ridurre le evasioni nell'ambito del sistema, di sanzionarle non come tali ma come sviluppi e arricchimenti del sistema stesso, e infine di offrire una salvezza tutt'altro che assoluta, ma chiaramente contingente, relativa, e soprattutto « ambigua » (l'« ambiguità » dei responsi non si può imputare semplicisticamente alla furbizia dei sacerdoti): l'unica salvezza che potesse essere offerta agli uomini dagli dèi che soli sono eterni e assoluti, e, pertanto, « ambigui » nei confronti di

un'umanità che *doveva* restare nei suoi malanni « umani » [10]. Ogni consultazione si poteva astrattamente configurare come un attentato alla divinità, e l'oracolo cercava di respingerlo come poteva: questo è un punto di vista più obbiettivo di quanto non sembri, non fosse per altro, per il fatto che il complesso delfico, legato al sistema, non poteva offrire nessuna reale evasione da esso. Sin dalla porta il consultore veniva ammonito a « conoscere se stesso », evidentemente prima di voler conoscere qualsiasi altra cosa dal dio. E così l'altro famoso monito « niente di troppo », in pratica si risolveva nell'invito a non chiedere più di quanto l'oracolo avrebbe potuto dare.

Tutti i responsi più significativi, ossia quelli celebrati e ricordati nel mito e nella storia, quelli concernenti la condizione umana e non la scienza religiosa, non sono che altrettante frustrazioni di una ricerca di salvezza, di una speranza soteriologica. Il mitico Edipo e lo storico Creso, e tanti altri sperimentarono direttamente la frustrazione del loro desiderio di « saperne di più »: Delfi offrì sempre cinicamente a questi consultori la proverbiale corda per impiccarsi, in risposta alla loro mal diretta fiducia; ma è proprio quanto doveva fare per respingere ogni tentativo di sovvertimento. C'è una grande differenza tra coloro che ad Eleusi « hanno conosciuto il fine e il principio della vita », e questi miseri che a Delfi hanno conosciuto solo un'ambigua e fallace mezza-verità. Questo era d'altronde il principio del complesso delfico (certamente non mistico come quello eleusino): l'uomo non può impunemente « tentare » la divinità. Un caso limite, ma appunto nella sua esasperazione assai indicativo, è quello famoso dello spartano Glauco di cui ci parla Erodoto (6, 86). Glauco vorrebbe che la pizia lo autorizzasse a liberarsi da un impegno giurando il falso; la pizia naturalmente lo vieta e lo « ammaestra » sull'importanza dei giuramenti; Glauco si

[10] Non va dimenticato che il comportamento divino nei riguardi dell'uomo poteva in certi casi apparire anziché « illuminante », addirittura φθονερὸν καὶ ταραχῶδες, secondo la nota sentenza di Solone (Herod. 1, 32).

pente, ma è già condannato: la pizia risponde che τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι. Negli altri casi, quando l'« attentato » è meno rozzo e ingenuo di quello di Glauco, la pizia risponde sempre con una mezza-verità che induce il consultore a continuare per la via intrapresa fino alla inevitabile rovina.

Senza doverci dilungare oltre, spero di aver reso gli elementi fondamentali di questo schematico confronto tra Eleusi e Delfi. Nell'uno e nell'altro caso si ha in potenza la facoltà di evadere dal sistema religioso vigente, quando esso risulti inadatto a risolvere certe crisi. È questo dovuto alla loro posizione privilegiata, ossia autonoma rispetto al mondo retto dal sistema, alla loro posizione di « santuario » dialetticamente contrapposto alla *polis*. E tuttavia la sola Eleusi ha attuato l'evasione, mentre Delfi è restato funzionalmente nel sistema. Delfi ha sviluppato in un altro senso — decisamente non-mistico — quella stessa facoltà eleusina di comunicare direttamente col sacro: l'isola delfica, precosmica, come l'isola eleusina, nei confronti dell'ordine greco, è diventata fonte del cosmico, restando in una linea di sviluppo dalla quale Eleusi, e non Delfi, ha derogato. Giacché anche Eleusi nel sistema avrebbe dovuto essere la sede precosmica (qui pre-civica), da cui si sarebbero dovuti formare i futuri cittadini operanti nel cosmo (qui civicamente).

3. Il caso di Samotracia

L'obbiettiva situazione di partenza fornita dal santuario preellenico e dalla costituenda *polis* ellenica, trova forse il suo più cospicuo esempio nell'isola di Samotracia. Ciò in quanto la situazione qui parrebbe essersi addirittura cristallizzata, sfuggendo nei limiti del possibile ad una reale ellenizzazione, e mantenendo, per esempio con la conservazione cultuale della lingua indigena, un valore obbiettivo alla antitesi tra greco e non-greco (qui tra greco e « tracio ») che altrove appare puramente soggettiva, come per es. ad Eleusi dove l'abbiamo vista perdere la sua eventuale realtà storica (che cosa rappresenta

« storicamente » la leggenda di un Eumolpo trace venuto a difendere Eleusi?), diventare dialettica religiosa, e finire per dar forma ad una rivoluzione mistica. Ma non basta: anche a Samotracia nasce e si svolge un culto misterico affine a quello eleusino, e questo potrebbe far sùbito pensare alla trasformazione della antica situazione obbiettiva in un nuovo senso mistico e soggettivo: ossia ad uno sviluppo analogo a quello dei misteri eleusini, come se quei particolari fatti attici si fossero automaticamente e puntualmente ripetuti nell'isola di Samotracia, grazie ad una analoga situazione di partenza. Ma evidentemente Eleusi non spiega tutta Samotracia come Samotracia non spiega tutta Eleusi. Né d'altra parte si può semplicemente scartare la analogia in base ad un corretto principio storiografico, e pertanto vale la pena di soffermarci, proprio in vista del nostro approccio al misticismo greco, sul caso Eleusi-Samotracia.

I coloni greci sarebbero arrivati nell'isola verso il 700 a.C. e vi avrebbero trovato una popolazione appartenente alla grande famiglia tracia: questo è quanto l'archeologia ha creduto di stabilire [11], e ci si presenta dunque come una realtà obbiettiva. In Attica troviamo la stessa opposizione greci-traci che, però, non ricevendo conferma dall'indagine archeologica, possiamo utilizzare soltanto come realtà soggettiva. Ossia il fatto che la fondazione o la difesa di Eleusi dagli attacchi ateniesi venisse attribuita a Traci, rivela una valutazione del « trace », almeno come « straniero » per antonomasia (il che è tutt'altro che improbabile vista la posizione delle genti tracie rispetto ai Greci continentali), e l'attribuzione di una « estraneità » addirittura razziale al santuario eleusino.

Così pure quell'antitesi Eleusi-Atene che noi abbiamo fissato nei limiti di uno svolgimento religioso, trova qui riscontro nel fatto che alla *polis* greca di Samotracia si opponeva *obbiettivamente* il santuario pregreco, dove, fino al primo secolo d.C. ci è ancora documentato l'uso della lingua pre-greca, con il

[11] V. al riguardo K. LEHMANN, *Samothrace*², New York 1960, pp. 12 sg.

quale si dava un contrassegno obbiettivo all'indipendenza e alla estraneità nei confronti della grecità dominante. Siamo d'accordo, d'altra parte, che prima di attribuire alla lingua sacrale di Samotracia una simile funzione discriminante con valore obbiettivo, e dunque profano, dobbiamo fare i conti con: 1) la valutazione religiosa, o soggettiva, di questa lingua che venne limitata ad un uso strettamente liturgico, e 2) il conservatorismo tipico delle religioni che per ragioni sacrali (diremmo quasi magiche) tendono in genere alla cristallizzazione dei propri rituali, portandosi appresso lingue arcaiche o addirittura morte, nel timore che un cambiamento sia pure formale di un rito possa invalidarne la sostanza. Ma, per quanto riguarda il primo punto, osserviamo che la riduzione della lingua all'uso liturgico dimostra anzitutto una discriminazione tra sacro e profano, che nasce e trova fondamento nella discriminazione obbiettiva tra non-greco e greco; dal che deriva che la realtà politica dell'isola, quella greca per intenderci, non venne mai integrata nella religione del santuario, ma anzi, dal punto di vista del santuario venne riguardata come un profano-mondano a cui si opponeva il santuario stesso quale « zona franca » in cui tutto era realtà assoluta, tutto era religione. Quanto al secondo punto, diremo che il conservatorismo linguistico di una religione non è mai qualcosa di automatico, e comunque noi lo dobbiamo sempre spiegare, caso per caso, a seconda della sua funzione effettiva, e non per astratti principi fenomenologici [12]; nel caso di Samotracia la conservazione dell'antica lingua serviva a mantenere anche linguisticamente pre-greco un culto che fu storicamente pre-greco. Donde si ebbe in Samotracia una effettiva distinzione tra il culto della *polis* che aveva in Atena la sua divinità poliade, e il culto del santuario pre-greco dedicato ai cosiddetti Grandi Dei [13]; una distinzione tanto effettiva che forse parlando di culti diciamo poco, e dovremmo dire piuttosto « religioni ». Insomma non potremmo trovare un adeguato

[12] Ad es. il latino è funzionale nella chiesa cattolica in quanto riconduce alla romanità e alla supremazia del vescovo romano.

[13] Cfr. K. LEHMANN, *o.c.*, p. 13.

termine di confronto nella situazione ateniese in cui pure si ebbe, ma certamente nell'ambito di una medesima religione, la distinzione tra la poliade Atena e le due dee eleusine; infatti tale distinzione non deve essere riferita alla antitesi tra *polis* e santuario, ma *a priori* deve essere semplicemente inquadrata e contenuta nei rispettivi campi d'azione di Atena, da un lato, e di Demeter-Kore, dall'altro, ossia dovremmo considerarla differenza puramente settoriale così come si conviene a divinità di una medesima religione politeistica. E tuttavia *a posteriori* ci accorgiamo, come abbiamo detto sopra, che anche in Atene esisteva (o sussisteva?) una dialettica polarizzata sulla *polis,* da un lato, e il santuario eleusino extra-urbano, dall'altro. Finisce insomma che, nonostante gli scrupoli, le limitazioni e i *distinguo*, riemerge, come dato obbiettivo, una situazione di partenza comune allo sviluppo dei misteri eleusini e dei misteri di Samotracia.

C'è sempre da vedere in che modo i due culti misterici siano da riferire a questa comune situazione iniziale. E per la verità una risposta a tale questione parrebbe destinata a non uscire dall'ipotetico. In essa, comunque, si dovrebbe tener conto di almeno tre fatti essenziali: 1) la comune situazione iniziale, così come l'abbiamo prospettata, non fu contemporanea: quando ebbe inizio la grecizzazione di Samotracia (VIII sec.) l'Attica era già greca da un pezzo; 2) la *polis* greca di Samotracia non incorporò mai il santuario, mentre Eleusi fu sostanzialmente ateniese; 3) le iniziazioni di Samotracia si modellarono su quelle eleusine [14].

Tutto ciò significa che, mentre in Attica l'antitesi originaria tra greci e pre-greci può aver dato una forma alle iniziazioni tribali attico-ateniesi, quella forma eleusina da cui si sarebbero poi svolti i misteri, in Samotracia non è certamente accaduto niente di simile. Qui l'antitesi tra greco e pre-greco non si ri-

[14] Più che l'introduzione di Demeter, Kore e Hades come *Axieros, Axiokersa* e *Axiokersos,* è soprattutto indicativa di questo processo l'adozione degli stessi gradi iniziatici eleusini, la *myesis* e l'*epopteia.*

duce ad una dialettica soggettiva, ma conserva la *polis* obbiettivamente estranea al santuario, per cui quella non si è mai *servita* di questo, neppure come ideale sede pre-cosmica per le proprie iniziazioni tribali. Cosicché oltre a non poter facilmente sostenere l'ipotesi di una iniziazione misterica locale sorta da antiche iniziazioni tribali, ci troviamo addirittura a dover considerare il fatto che le iniziazioni misteriche eleusine abbiano fornito il modello a quelle di Samotracia.

Ricapitoliamo: le iniziazioni tribali sono il presupposto dei misteri eleusini, e i misteri eleusini sono il presupposto dei misteri di Samotracia. L'affinità tra il complesso eleusino e quello di Samotracia, che dobbiamo necessariamente supporre per giustificare il processo di adeguamento del secondo sul primo, si fonderebbe perciò non sulla presenza in entrambi di una forma ereditata dalle iniziazioni tribali [15], ma proprio e soltanto sulla dialettica greci-pregreci che nella sua elaborazione religiosa si polarizza sulla *polis* da un lato e sul santuario dall'altro, offrendo una via o uno schema al potenziale misticismo tendente, per sua natura, a sfuggire l'ordine mondano; vale a dire, in Grecia, la stessa « civiltà greca » contrapposta alla « pelasga », alla « tracia », ecc., miticamente interpretate come il pre-cosmico paradiso perduto.

Una significativa differenza tra Eleusi e Samotracia, alla quale abbiamo prima accennato di sfuggita, è questa: le dee elusine sono inserite nel pantheon greco, mentre gli dèi di Samotracia, nonostante le numerose e contrastanti identificazioni con divinità greche offerte dalla erudizione antica (e moderna), restano tuttavia sostanzialmente estranei al pantheon ellenico. La portata mistica di Samotracia è dunque tutta commisurabile con l'effettivo apporto eleusino; non si fa misticismo, infatti, *cambiando* religione, come sarebbe il caso ipotetico di greci

[15] Naturalmente si può sempre pensare che la forma di culto iniziatica di Samotracia fosse lo svolgimento locale di antiche iniziazioni tribali; ma non si tratterebbe del suo misticismo, il quale è da considerarsi tale solo dopo l'arrivo dei Greci, e con la conseguente impostazione greco-eleusina della dialettica mistica.

« convertiti » al culto non greco di Samotracia, ma *operando misticamente* (= in un modo nuovo, di rottura) nell'ambito della propria religione, ed eventualmente fondandone un'altra. Un misticismo, in realtà, non è neppure esportabile, e quindi non dobbiamo superficialmente seguire l'immagine di un misticismo eleusino donato agli abitanti di Samotracia insieme alla cultura greca. L'immagine più realistica resta perciò quella dei Greci di Samotracia che ad un certo momento cominciarono a vedere il santuario pre-greco sotto la specie eleusina, a grecizzare, identificandoli con le divinità eleusine, gli dèi locali non-greci, a trasformare quel culto straniero in un culto misterico eleusinio. Non è stato il semplice assorbimento di un culto straniero, si badi bene. È stata l'utilizzazione in senso mistico, e precisamente al modo mistico che Eleusi aveva creato, di un culto straniero. Ed è per questo che, anche nella sua ellenizzazione, il culto straniero mantenne e rese funzionali (in vista delle esigenze mistiche) la lingua indigena come contrassegno di esoterismo, nonché la inidentificabilità, almeno sul piano exoterico, delle divinità venerate; queste non dovevano subire una *interpretatio* panellenica, non dovevano essere ridotte al pantheon comune dei Greci, ma era necessario che si distinguessero dagli altri dèi, così come il mistico voleva distinguersi dal mondo che lo circondava. Per Demeter fu necessario creare una sua sacralità mistica eleusina, che poi da Eleusi, come abbiamo detto, si è certamente diffusa in tutta la Grecia contribuendo a trasformare la figura panellenica della dea. Per i Grandi Dei di Samotracia non ci sarà bisogno di creare una nuova sacralità; essi già si distinguevano in quanto stranieri dagli altri dèi greci, e allora bastò mantenere e accentuare questa distinzione al servizio della sacralità mistica da essi circoscritta. Essi diventarono così i Grandi Dei: l'epiteto « grande », dovendo coprire una realtà mistica, stava certamente a significare qualcosa che sfugge all'osservazione superficiale. Vale pertanto la pena di soffermarci sulla questione con un'ultima analisi che costituirà la materia del capitolo seguente.

VI.

GLI DEI « GRANDI »

1. « Megas » epiteto mistico

Una discreta documentazione, per lo più epigrafica, ci testimonia nel mondo greco, e non solo in Samotracia, la presenza cultuale di divinità che venivano genericamente chiamate *Megaloi Theoi.* Il problema che tale presenza ha posto agli studiosi si contiene quasi del tutto nella definizione di queste divinità « senza nome », come se la designazione di Grandi Dei celasse necessariamente qualche divinità altrimenti nota. Una ricerca così impostata ricalca più o meno fedelmente l'esegesi antica che tendeva, per suo conto, a dare una interpretazione panellenica a Grandi Dei locali che, come si presentavano, sembravano sfuggire al sistema religioso greco accentrato su un pantheon tradizionale. Questa situazione di fondo già denuncia la presenza di un fatto mistico. I Grandi Dei sarebbero divinità « segrete » [1], la cui reale identità non poteva trapelare all'esterno della cerchia iniziatica: questa è la valutazione sommaria di chi nel segreto iniziatico pone l'essenza del misticismo greco. Quanto a noi, osserviamo che il tentativo di identificare i Grandi Dei con divinità del pan-

[1] B. HEMBERG nel suo lavoro sistematico sui Grandi Dei, Cabiri e figure affini (*Die Kabiren,* Uppsala 1950), a p. 50, avanza l'ipotesi che una simile generica terminologia sia stata preferita « per cercar di evitare il nome " giusto " ». Egli non si pronuncia sui motivi di questa eventuale esigenza, ma passa a considerare la possibilità che *Megaloi Theoi* sia un'espressione eufemistica (in quanto raffigurati in realtà come « piccoli »), e che si tratti di divinità senza nome, come dice Erodoto (2, 52) degli dèi pelasgi.

theon panellenico è in sostanza la reazione ad una azione mistica che ha voluto portare quelle entità « divine » al di là della norma politeistica tradizionale.

Una valutazione dei fatti, non inficiata da questa impressione preliminare (e pregiudiziale), ci porta obbiettivamente a pensare che i Grandi Dei siano entità pre-deistiche (o in senso assoluto o relativamente al tipo divino greco) che il politeismo greco non sarebbe riuscito ad assorbire. È questa la tesi di Hemberg [2], il quale si distingue, in ciò, da quanti han cercato la identificazione a tutti i costi dei *Megaloi Theoi* nell'ambito del pantheon panellenico. Ma, stando così le cose, resta sempre da vedere il significato di questa incapacità di assorbimento da parte del politeismo greco di esseri quali i *Megaloi Theoi*; ciò in quanto non si tratta di un fatto naturale, bensì di un fatto culturale e, dunque, storicamente significativo. Ed è ciò che noi facciamo, quando parliamo di un'azione mistica che avrebbe impedito l'assorbimento.

In altre parole: la eventuale natura pre-deistica dei Grandi Dei di per sé non significa niente, né d'altra parte diciamo che essi siano stati « inventati » in opposizione agli altri dèi (i non-grandi); ma semplicemente pensiamo che la loro singolarità (vuoi perché esseri pre-deistici, vuoi perché « stranieri » per i Greci) sia stata esaltata al punto da, non soltanto impedirne l'assorbimento (appiattimento) da parte del sistema politeistico vigente, ma addirittura costituire le basi per un complesso anti-politeistico che potesse in qualche modo dar forma ed espressione ad una protesta mistica. Tutto ciò appare sin dal nome di categoria attribuito ai Grandi Dei: essi sono

[2] L'indagine di HEMBERG, *o.c.*, è sui Cabiri; egli non confonde tra *Megaloi Theoi* e Cabiri; il fatto che i *Megaloi Theoi* siano stati detti Cabiri da qualche fonte, mette semplicemente i Cabiri nel numero delle divinità o esseri divini con cui gli antichi hanno voluto identificare i *Megaloi Theoi*. Ciò nonostante i *Megaloi Theoi*, come i Cabiri (e Telchini, Pigmei, ecc.), sempre secondo Hemberg, risalirebbero ad uno strato pregreco, elaborato in una *koine* micenea, e successivamente differenziatosi in varie forme storiche locali: la loro natura originaria sarebbe quella di demoni, esseri predeistici e non divinità.

theoi e, pertanto, quale che fosse la loro natura pre-deistica, sono stati coscientemente inseriti nel sistema teistico greco, ovvero non è stata ignorata, per quel che li concerne, la realtà politeistica; e tuttavia sono anche *megaloi,* il che li porta, di fatto, a superare questa stessa realtà, in vista di una realtà d'ordine superiore (una « grande » realtà). Il fatto che i Grandi Dei siano stati entità pre-deistiche non basta certamente a spiegare la loro particolare funzione in seno alla religione greca. Una per una, tutte le divinità greche *sono state* pre-deistiche e pre-greche (tale è stato anche Zeus, quando *era* un Essere supremo indoeuropeo!), ma la loro funzione attuale, ossia come dèi della religione greca, non si può certo spiegare (o almeno: non soltanto) con le loro antiche origini. La stessa cosa dovremmo dunque dire parlando dei Grandi Dei: una volta *theoi* essi non si spiegano più soltanto con le origini pre-deistiche (e pre-greche) ma piuttosto in rapporto agli altri *theoi* greci.

Volendo comunque non trascurare la sostanza pre-deistica dei Grandi Dei, potremmo assimilarli a certe categorie non precisamente divine della religione greca, quali i Satiri, le Ninfe, ecc. Ma allora vediamo che tali categorie sono state in qualche modo « sistemate » nell'ordine politeistico greco, e dunque anche « assorbite ». Questi esseri vi hanno limiti più o meno definiti, e, se anche talvolta sono chiamati *theoi,* la loro funzione non è mai tipicamente divina, come non lo è la loro figura. La loro condizione è comunque chiaramente inferiore a quella degli dèi veri. Nei confronti degli dèi, i quali son sempre riguardati come i soggetti di uno specifico campo d'azione, essi son piuttosto gli oggetti, privi di una reale volontà e agenti, semmai, secondo una loro « natura » più che per un reale « libero arbitrio », se ci è lecito esprimerci così. Insomma essi *fanno parte* di una sfera « naturale », di un settore della « natura », sul quale, invece, opera dispoticamente un vero e proprio dio. La loro condizione di inferiorità — del resto variamente rilevata dalla mitologia greca — è indiscutibile. Tanto che se i *Megaloi Theoi* possono essere assimilati ad essi per la comune diversità dallo *status* propria-

mente divino, sùbito dobbiamo però distinguerli per non essere ugualmente diversi: gli uni sono « inferiori » agli dèi, mentre gli altri sono, per definizione, superiori agli dèi (non-grandi). O, forse, stiamo cercando di desumere dall'epiteto *megas* più di quanto è obbiettivamente desumibile?

Tale questione di fondo è stata impostata e risolta dallo stesso Hemberg, il quale ha creduto opportuno distinguere tra un *megas* epiteto letterario e un *megas* epiteto cultuale (pp. 26 sgg.). Questo è il punto: che in Omero siano chiamati *megaloi* diversi eroi così come lo stesso Zeus è un fatto puramente linguistico; ma il fatto linguistico diviene religioso quando tale epiteto è attribuito per esclusive ragioni cultuali. E questo, come risulta da Hemberg, è un caso raro, e comunque tardo; e, per giunta, quasi ogni volta che una divinità ellenica è cultualmente detta *megas* è possibile riconoscere nel fatto un influsso orientale, quando non si tratta addirittura di una divinità straniera che nella *koine* ellenistica ha assunto un nome greco. Ora noi, accogliendo le constatazioni e le impressioni di Hemberg, non facciamo che inquadrarle nella nostra interpretazione generale del misticismo greco: il *megas* che investe una divinità originariamente greca, diventa uno strumento per rendere di fatto questa divinità estranea al sistema greco; e ciò si verifica sia che l'epiteto sia servito a rilevare e a conservare una sua eventuale sostanza pre-greca alla divinità così chiamata, sia che, per una evoluzione determinata da particolari circostanze, la stessa religione greca, a contatto e per influsso di culti stranieri, ne abbia fatto uso per dare una nuova dimensione a sue vecchie divinità. Solo un'indagine approfondita potrebbe dirci, caso per caso, come sono andate le cose, ma ai nostri fini la vicenda anteriore al *saltus* mistico non ha molta importanza. Il vero e proprio *saltus*, che ci interessa da vicino, si ha quando dalla obbiettiva antitesi tra greco e non-greco — quale vediamo sia nel caso della resistenza alla grecità, sia nel caso della evoluzione greca per influssi stranieri — prende forma una dialettica tra greco, soggettivamente inteso come mondano, e non-greco, assunto a termine dell'extra-mondano.

Lasciando per il momento da parte le divinità locali che, come gli dèi di Samotracia, si sarebbero trovate ad assumere il ruolo di *megaloi* in quanto « storicamente » estranee al pantheon panellenico, gettiamo uno sguardo panoramico al gruppo di divinità panelleniche a cui è stato attribuito l'epiteto cultuale di *megas*: Artemis, Aphrodite, Demeter (o Demeter-Kore, τὼ μεγάλα θεά), Hekate, Nemesis, Nike e Tyche[3]. Come si vede non si tratta soltanto di grandi olimpii, quali le prime tre dee, ma anche di una potenza oscura quale è Hekate, e di figure minori che tuttavia ebbero il loro grande momento in epoca ellenistica, qual'è il caso di Tyche, su cui ci soffermeremo brevemente tra poco ritenendolo particolarmente indicativo. Lo sguardo panoramico[4] potrebbe portare alla formulazione di alcune interessanti questioni: 1) si tratta di divinità tutte femminili: sarà una coincidenza o è invece il risultato di una tendenza « mistica » a considerare il femminile come antitesi al « sistema » fondamentalmente maschile? 2) Demeter, lo abbiamo visto, è diventata nella mistica eleusina una « nuova » dea: sarebbero ugualmente da considerare « nuove » nei confronti dell'assetto olimpico, e dunque estranee ad esso, una Megale Artemis che, in fondo, dava un nome

[3] Cfr. HEMBERG, *o.c.*, pp. 29 sg., dove sono prese in considerazione per l'epiteto *megale* anche la persiana Anahita e le Ninfe così chiamate in un'iscrizione da Amaseia.

[4] Intendiamo una visione d'insieme, motivo per cui non staremo a rilevare le particolari relazioni mitico-cultuali delle diverse dee; per es. quelle di Hekate con Artemis (Hekate era, tra l'altro, anche un attributo di Artemis), con Aphrodite (sul piano della magia), con Demeter (per via di Persephone come Hekate), ecc.; né le eventuali e potenziali valenze mistiche di ciascuna presa singolarmente (per es. il potenziale ascetismo di fedeli di Artemis, sul tipo del mitico Hippolitos). Ciò in quanto: le relazioni sono scontate in partenza, trattandosi di divinità di una medesima religione; il misticismo finché è potenziale può essere trascurato, perché esso non diviene attuale meccanicamente, ossia per sua natura, sviluppando principii propri, ma si rivela sempre un fatto « secondario » e « contingente »; nel caso specifico la presenza di una dialettica che *potrebbe* farsi mistica è data per scontata per qualsiasi divinità, in quanto ogni divinità si afferma dialetticamente nei confronti delle altre divinità.

greco alla straniera Kybele o continuava la pre-olimpica *potnia theron*, o una Megale Aphrodite che poteva prolungare nella grecità la straniera Astarte? 3) Hekate è « costituzionalmente » grande, pur non essendo olimpia, già per Esiodo, che nella *Teogonia* le dedica un lungo passo (vv. 411-452) per spiegare la sua « onnipotenza » (una strana illimitata potenza che non trova riscontro in una divinità politeistica dal limitato campo d'azione), e come ciò fosse per una benevola concessione di Zeus che la « favorì più di tutti gli altri dèi »: in una accezione mistica, tolto di mezzo il regale favore di Zeus, non poteva la Megale Hekate, fatta « nuova » o indipendente da Zeus, sostituire da sola tutto il pantheon olimpico? Quanto a Nemesis, Nike e Tyche, la loro « grandezza » è già una novità: il caso di Tyche può bastare ad offrirci il senso propriamente mistico di tale novità.

Tyche, nella sua realtà di « dea grande » è un prodotto dell'età ellenistica. Nell'ordine classico, quello retto da Zeus, non poteva esserci un posto preminente per Tyche che nella Teogonia esiodea viene soltanto nominata in un gruppo di quarantuno oceanine (v. 360)[5]. La dea, se « grande », sovverte l'ordine tradizionale non affidato al caso ma alla sovrana volontà di Zeus. La sua presenza, comunque, non costituisce di per sé una rivoluzione: la dea-oceanina è dialetticamente compresa nel sistema che fa capo a Zeus, e appunto perché fa capo a Zeus il sistema non corre rischi. La dialettica di cui stiamo parlando è quella che, con C. Diano[6] potremmo definire nei due poli antitetici di « forma » ed « evento »: tutta la religione greca può rivelarsi allora nella tendenza generale di dar « forme » alla realtà, sottraendola agli « eventi ».

[5] Per l'esattezza ricorderò che a questo gruppo Esiodo attribuisce un compito assegnato da Zeus: « insieme al sommo Apollo e con i Fiumi, *portano i maschi alla pubertà* » (vv. 347 sg.); questa embrionale funzione iniziatica potrebbe celare una futura funzione nelle iniziazioni mistiche?

[6] C. Diano, *Forma ed Evento. Principii per un'interpretazione del Mondo Greco*, Venezia 1952. Per quanto riguarda specificamente Tyche come « evento », e la sua opposizione al sistema politeistico v. pp. 20 sgg.

Il risultato è un complesso di « forme » divine che sorregge il « sistema », e nel « sistema » non c'è posto per Tyche. « Ma ecco », scrive il Diano (pp. 23 sg.), « che verso la metà del V secolo, in Atene, sotto l'azione di Anassagora, la *tyche* si separa dagli dèi e li nega. O la *tyche* o gli dèi, è il dilemma di Euripide: perché, se c'è la *tyche,* che son mai gli dèi? E se gli dèi han potere, la *tyche* è nulla ». Ma questo è già un dilemma che può condurre alla soluzione opposta a quella fornita dal « sistema »: c'è Tyche e dunque gli dèi non esistono [7]. Sarebbe una soluzione filosofica, d'accordo, ma vista la fortuna cultuale di Tyche a partire dal IV secolo, potremmo considerarla legittimamente anche come soluzione mistica, ovvero come evasione mistica dal « sistema ».

Il culto di Tyche porta, come indirizzo mistico, una rinuncia al mondano? Questa potrebbe essere una prima domanda-obbiezione, dal momento che a Tyche si chiedevano proprio beni mondani. Attenuiamo sùbito l'importanza di questa obbiezione ricordando come anche Demeter eleusina elargisse beni mondani, la ricchezza, a chi si contentava di ciò, come pure i Grandi Dei di Samotracia offrivano la mondana salvezza dai naufragi a chi solo questo chiedeva loro. Ma poi passiamo a considerazioni più pertinenti. Il mondo, inteso non più come un cosmo ordinato ma come l'arbitrario prodotto di Tyche, perde la sua stabilità, e ciò equivale, sul piano teorico, a negarlo come realtà. Quanto alla rinuncia che dovrebbe seguire la negazione, essa diventa una rinuncia non ai beni mondani ma ai valori per l'innanzi attribuiti a questi beni, e quindi, una rinuncia alla responsabilità personale nell'acquisto e nella difesa dei beni, sia come misura della propria

[7] Naturalmente c'è sempre la possibilità di restare nel « sistema »; né è esempio la risposta, mediante un caratteristico sofisma, data al dilemma di Euripide da un altro tragico: εἰ μὲν θεοὶ σθένουσιν, οὐκ ἔστιν τύχη· εἰ δ'οὐ σθένουσιν οὐδέν ἐστιν ἡ Τύχη, *Trag. Graec. Fragm.* (A. Nauck), *adesp.* 169, 1-2. Eppure vi è contenuta una verità che va oltre la strettezza logica del sofisma: Tyche non *deve* essere una dea (in un sistema politeistico); sarà infatti una « grande dea » (in una concezione mistica).

individualità sia come misura della propria pietà nei riguardi degli dèi che il sistema faceva datori dei singoli beni (con il che questi si valorizzavano sacralmente). Valga da esempio quel noto frammento del trattato *Sulla Fortuna* di Demetrio Falereo, in cui questi obbiettiva i propri rovesci in una universale imprevedibilità degli eventi, così che non diventa più possibile dare un valore reale a ciò che sembra in auge. La rinuncia è allora la rassegnazione o la remissione a Tyche di ogni responsabilità personale. Non è la rassegnazione alla condizione umana come si configurava in precedenza nella impossibilità di valicare certi limiti, e nella risoluzione di restare in essi per non peccare di *hybris*. Non quella rassegnazione che era « coraggio di vivere », la *tlemosyne* che, secondo Archiloco, « gli dèi han dato come rimedio ai mali che rimedio non hanno ». Adesso, invece, con il culto di Tyche che, da sola, sovverte il sistema, si ha un superamento di limiti palese: è il momento anteriore al rovescio di fortuna, inteso come quello in cui *tutto è permesso* a chi temporaneamente è protetto da Tyche, e senza tema di *hybris*; infatti dopo, quando si avrà il rovescio, questo non sarà attribuito a precedente *hybris* ma esclusivamente a Tyche. Scompare così la responsabilità personale, e con essa scompaiono tutti i possibili valori mondani.

La presenza cultuale di Tyche, insomma, può denunciare una rinuncia mistica *a posteriori*. Una volta perduti i beni mondani, l'uomo si sente libero da ogni legame col mondo, e il suo rivolgersi a Tyche non serve tanto ad alimentare la speranza di una rivincita, mediante l'aiuto della dea impetrata, quanto a dare ad essa ogni responsabilità, per liberarsi anche di quest'ultimo teorico legame col mondo, e rinunciare a cuor leggero alla perdita, ossia al mondo stesso. Il rovescio di fortuna in tal caso, assume l'aspetto di una crisi che non trova soluzione nel « sistema »; pertanto non resta che annientarsi fisicamente, o annientarsi misticamente nel culto di una divinità come Tyche. E assume, contemporaneamente, l'aspetto di un *modus vivendi* ascetico, anche se si tratta di un'ascesi forzata; del resto, teoricamente, ogni ascesi è *forzata*, dato

che a chi la pratica appare sempre come un comportamento *necessario*, e ad essa si è costretti da una crisi assimilabile al rovescio di fortuna di cui si è detto sopra. In questi limiti non mi sembra azzardato portare a livello di un atteggiamento mistico l'esaltazione cultuale di Tyche, e giustificare così la sua « grandezza » come creazione religiosa secondaria, rispetto al « sistema », prodotta a mezzo di un tipico rovesciamento dei valori che sorreggevano il « sistema » stesso.

* * *

L'epiteto cultuale *megas* può rivelarsi indizio di un atteggiamento mistico, quali che siano gli sviluppi particolari che dal suo uso si sono svolti. Ma a proposito di questi sviluppi particolari potremmo sempre chiederci: perché nell'uso cultuale di *megas* si è avuta la coincidenza di culti attualmente disparati anche se potenzialmente conducibili ad uno stesso livello mistico? Infatti, se fenomenologicamente possiamo ammettere la generica funzione mistica dell'epiteto *megas*, da un punto di vista più strettamente storico si farebbe importante sapere come questo particolare aggettivo si sia caricato di un senso tanto pregnante. Intendiamoci: la questione non concerne il termine *megas* il cui uso è dovuto a motivi lessicali (era il più comune o l'unico per dire genericamente « grande »), ma all'idea di grandezza di cui questo termine era portatore.

Al riguardo, Hemberg, che, come si è detto, ha impostato correttamente la questione del *megas*, ci suggerisce che i *Megaloi Theoi*, così come ogni singola *Megale Thea*, siano stati chiamati in tal modo per influsso della *Megale Meter* Kybele, quindi, a seguito dell'ingresso di questa dea in Grecia e della sua vasta diffusione (pp. 29 sgg.). Non è stato egli il primo né sarà l'ultimo a proporre una soluzione del genere: essa è accettabile, e anche noi l'accettiamo, solo notando che trasferisce su Kybele la questione della « grandezza » significativa, togliendola (provvisoriamente) dai *Megaloi Theoi* e non spiegandola in alcun modo. Vedremo appresso il caso di Kybele, ma

per adesso vorrei ricordare la meno automatica solidarietà stabilita da Kerényi tra *Megale Meter* e *Megaloi Theoi*: essa si fonda esclusivamente sul mito, e dà alla « grandezza » comune alla prima come ai secondi il senso di « primordialità » [8]. Ora « primordialità », nell'accezione anti-cosmica del misticismo, può certamente significare « grandezza » in senso positivo, come abbiamo già avuto occasione di rilevare a proposito dei miti cosmogonici « orfici »: questo è quanto provvisoriamente ci interessa. Ma cercheremo di affrontare la questione più direttamente nel paragrafo che segue.

2. Potenze e poteri

In un certo sistema che consideri la grandezza una qualità piuttosto che una quantità, parrebbe perdersi la connessione tra grandezza e misura. In realtà si tratta di una cosciente assolutizzazione della grandezza, così intesa, che finisce in tal modo

[8] KERÉNYI nella sua *Mitologia dei Greci* (ed. ital., Roma 1952) pone un connessione sostanziale tra la *Megale Meter* e i *Megaloi Theoi* da lui considerati tutt'uni con Cabiri, Cureti, Coribanti, ecc., in quanto facenti parte della corte della dea. A Kerényi preme di rilevare il rapporto mitologico tra *Megale Meter* e *Megaloi Theoi* e lascia cadere, come una semplice allusione, la « grandezza » cultuale comune all'una e agli altri. Leggendolo sembra naturale che dopo aver tanto parlato di Grande Madre si chiamino almeno una volta Grandi Dei i suoi compagni; e per giunta in una proposizione moderatamente avversativa. « Misurati alla grandezza della madre ... risultano nani. Nondimeno ... si chiamavano ... Megaloi Theoi » (p. 88). In realtà Kerényi lascia comprendere che la grandezza dell'una e degli altri andrebbe riferita alla comune « primordialità ». Ho definito meno automatica questa interpretazione, giacché quella proposta da Hemberg si contiene nel seguente schema: gli dèi di Samotracia hanno una dea nel loro consesso; questa era chiamata con vari nomi (a Lemno dove i Cabiri erano detti anche *Megaloi Theoi* la si chiamò *Lemnos*, ed era detta « madre dei Cabiri »; a Lesbo, venerata insieme ai locali *Megaloi Theoi*, era un'Artemis, detta poi *Megale Thea*; ecc.) finché fu identificata con Kybele e detta per influsso asiatico *Megale Meter* o *Megale Thea*; gli dèi ad essa collegati sarebbero in seguito divenuti *Megaloi Theoi*, per la mediazione della dea diventata *Megale Thea*.

per diventare « incommensurabilità » o « infinità ». L'« infinità », qualità positiva per tale sistema, che per la trascendenza rispetto al mondano commensurabile potremmo chiamare mistico, era invece una qualità negativa per il sistema ideologico greco (v. sopra, p. 94). I termini della dialettica sono chiari: da un lato la determinatezza, l'individuazione, la perfezione, la misura, la canonicità, l'ordine, ecc. che tendono ad un costrutto nel quale sia rifiutato, come negativo, l'indeterminato, l'oscuro (il non-individuabile), l'imperfetto (l'indefinito), lo smisurato, lo smodato, il caotico, ecc.; dall'altro l'assoluto e perciò, l'indeterminabile, l'infinito, l'incommensurabile, ecc., davanti al quale tutto ciò che è definibile, misurabile, o comunque relativo, diviene per ciò stesso « imperfetto » (nel nuovo senso di « limitato »). A quest'ultima polarizzazione tende naturalmente la rivoluzione mistica.

Nel sistema greco, dove l'idea di infinito non aveva senso, la realtà più vera, quella d'ordine sacrale, si esprimeva con un pantheon composto di divinità il più possibilmente determinate come forme e come funzioni. La grandezza infinita, inconcepibile in tale sistema dove ogni dio trovava i suoi limiti in un altro dio, diveniva perciò una nuova (e tipica) concezione del sacro, elaborata a rottura dell'ordine vigente. In questa nuova concezione prendevano valore (anzi: se ne facevano i portatori) quegli esseri che, come i Kabeiroi caratterizzati da Hemberg, avevano uno *status* diverso da quello propriamente divino; questo *status*, già funzionalmente indefinito (ad es. per rappresentare al modo greco la non-realtà in antitesi alla realtà rappresentata dalle figure divine), diventava adesso indice e simbolo di una « grandezza infinita » (e per ciò « sacra ») in contrapposizione alla « finita » realtà mondana (e per ciò « profana »). Così accadeva che figure non dissimili dai Kabeiroi, e forse antichi Kabeiroi, quali gli dèi di Samotracia, potessero farsi *theoi* senza assumere una propria personalità divina e senza dover essere identificati con divinità già formate (a questo equivale la possibilità di essere identificati con più di un dio); e che per le loro caratteristiche,

che li facevano diversi dagli altri *theoi*, potessero essere chiamati *megaloi*.

La rivoluzione mistica, tendente ad affermare una « grandezza assoluta » (= « sacralità assoluta »), prese quasi certamente le mosse da Eleusi, o in Eleusi si espresse con una elaborazione cultuale che divenne prototipica (i misteri), e operò dove si presentarono condizioni e culti geneticamente affini a quelli del complesso eleusino. Primo, dove ci fosse un santuario anti-*polis*, tipo Eleusi, nel senso con cui abbiamo cercato di definirlo nel capitolo precedente: qui il dio o gli dèi titolari godevano già di una potenza extra-olimpica, tanto da poter essere chiamati con generici epiteti (per es.: *Anaktes, Soteres, Katharmoi*, ecc.) anziché con nomi individuali e individuanti [9]; e la rivoluzione mistica operava trasformando la « potenza » locale da extra olimpica in anti-olimpica. Secondo, dove ci fosse un complesso cultuale che, come quello eleusino, traesse origini da antiche iniziazioni tribali: qui l'uomo non si rivolgeva a divinità settoriali per impetrare un aiuto circoscrivibile in un settore definito della vita mondana, ma si presentava piuttosto come protagonista assoluto, irrompendo, sia pure temporaneamente, nell'alterità (dove non c'è più distinzione tra dio e uomo) o nell'extra-mondano; e la rivoluzione mistica operava trasformando l'extra mondano in anti-mondano. Entrambi i casi parrebbero essersi realizzati in Samotracia, dove in un santuario extra-urbano (e obbiettivamente extra-greco per giunta) una *thea* (o *megale thea*) locale era venerata insieme a esseri indefiniti che potevano venire identificati *anche* e *significativamente* con i *Kuretes* [10]; quanto al culto era di carattere iniziatico, e, considerandolo un prolungamento di antiche iniziazioni tribali (forse nella nuova fun-

[9] Prendiamo il caso di Delfi, l'esempio scelto nel capitolo precedente: qui, e non certo in funzione mistica, Apollon, un dio ben configurato e determinato nel consesso olimpico, poteva diventare semplicemente ὁ θεός nei responsi oracolari.

[10] Strab. 7, frg. 50; 10, 3, 7; 10, 3, 19. *Orph. hymn.* 38. Arnob. *adv. nat.* 3, 41. Ecc.

zione di impedire la caduta della popolazione autoctona nella grecità) acquisterebbero anche un senso i misteriosi eventuali *Kuretes* come proiezione superumana dei *kuroi* umani, i « giovani » iniziandi, secondo la nota tesi generale di H. Jeanmaire [11]. E così i Grandi Dei rimasero nella loro indeterminatezza, ma ora in funzione di una « infinità » il cui bisogno non era mai stato sentito prima. Essi in funzione mistica non sono *qualcuno* (come non lo erano stati prima, ma in altra funzione), bensì rispondono ad una generica idea di potenza a cui non è possibile dare forma (come prima rispondevano all'alterità provvisoria dei *kuroi*, « informi » prima dell'iniziazione), anzi, diremo, che neppure è possibile risolvere e fissare in un certo numero di poteri.

I Grandi Dei restarono gli indeterminati per eccellenza, come lo erano prima in quanto *Kabeiroi*, e dunque per noi acquistano un senso nuovo tutti i motivi di « indeterminatezza » da Hemberg raccolti allo scopo di distinguere l'essenza pre-politeistica cabirica dalla quale gli dèi di Samotracia si sarebbero staccati (o di cui non avrebbero mai fatto parte). Li ricorderemo citando dal libro di Hemberg. Ora son giovani e ora son vecchi, ora son nani e ora son giganti (pp. 280 sgg.): l'essenziale è che siano *altro* dalla norma, e la soluzione di un'alterità assoluta in una alterità relativa, va vista più che in un retaggio delle antiche figure pre-deistiche, nella impossibilità pratica di uscire dalla necessità di raffigurazione che costituisce una componente essenziale della religione greca; ma naturalmente queste incerte figure non avranno alcuna funzione epidittica, a cui appunto nel mondo greco tale necessità risponde. La stessa indeterminatezza si ha per il sesso, sino a giungere all'androginia (pp. 277 sgg.) che, oltre a significare l'alterità, adesso può essere assunta a designare la totalità-assolutezza dei Grandi Dei. Indeterminato è il loro numero: si trova anche il singolo *Megas Theos* e il singolo *Kabeiros*, come i gruppi di due (identificabili con i Dioscuri),

[11] Svolta in *Couroï et Courètes*, Lille 1939.

o di tre, di quattro, ecc. sino al concetto di un intero *popolo* (pp. 273 sgg.). E finalmente sono indeterminate le loro facoltà e funzioni, come quelle di chi non abbia uno specifico campo d'azione (p. 283).

La loro consistenza era sovente puramente mitica, quali inventori, fondatori, capostipiti, *Urmenschen* (pp. 169, 170, 294); ossia *erano stati* qualcuno al tempo del mito, ma ora non più; né d'altra parte erano ricordati per quel che erano stati, ossia a garanzia di una realtà da loro fondata, ma la loro attualità garantiva soltanto una eventuale evasione da ogni realtà, intesa come « dato »; prima l'evasione provvisoria e funzionale in vista di una instaurazione (o restaurazione dell'ordine), e poi quella mistica in senso assoluto. Che cosa succede ad esempio con l'attualizzazione dei Titani-Cabiri? [12]. I Titani nell'accezione panellenica esiodea erano quelli che all'epoca del mito, ossia quando certe cose potevano ancora accadere, contrastarono la supremazia a Zeus. Ma Zeus ebbe la meglio e da quel momento, per quanto riguarda i Titani, l'epoca del mito è finita per sempre; una loro opposizione a Zeus non può più accadere. D'altra parte quando un culto riconduce a presenza attiva i Titani, ecco che la loro antica sconfitta non conta più, e quel che si fa attuale è lo spirito titanico di ribellione a Zeus e la sua fiducia in una vittoria sull'ordine olimpico; donde i Titani possono diventare esempio e garanzia sacrale a coloro che *sentono* di doversi ribellare all'ordine vigente, *sentono* di essere simili agli dèi, *sentono* la speranza di una salvezza da questo mondo in cui appaiono condannati. È, in altro contesto, ciò che muove il vanto titanico di essere figlio di Uranos e Gaia, proclamato dagli « orfici » di Thurii (v. sopra, p. 128).

E tuttavia i Grandi Dei sono anche operanti, e forse nel senso più propriamente politeistico, ossia settoriale. Veniamo,

[12] Attestataci da Fozio (s.v. *Kabeiroi*) che riguardava i Cabiri come Titani, e da un'iscrizione da Imbro (*IG* 12, 8, n. 74) che accomuna *Megaloi Theoi* con i titani *Koios, Kreios, Hyperion, Eiapetos, Kronos* (2° o 3° sec. d.C.).

in sostanza, all'immagine dei *Megaloi Theoi* di Samotracia come Dioscuri, come « salvatori » dell'ultimo istante; questa funzione ha qualcosa che la distingue dal normale esercizio di poteri di una divinità politeistica? Naturalmente la nostra abitudine mentale, il giudizio fondato sull'analogia col preponderante sistema politeistico, ci porterebbe a rispondere di no, ma, a guardar bene, non è difficile scorgere la differenza, anche se inevitabilmente celata in forme suggerite dal modello politeistico.

Il dio che salva intervenendo all'ultimo istante e nei pericoli più diversi, non esercita particolari *poteri* ma la sua totale *potenza*, così come il salvato è colui che trae dall'intervento divino non *un* determinato beneficio ma la *grazia totale* della vita. Su questa strada si è prossimi all'assolutizzazione tipica del fenomeno mistico. Tanto che la salvazione viene sottratta al tempo storico e diviene, di fatto, una vicenda « mitica », una vicenda fuori del tempo. Non è più un episodio qualsiasi (o addirittura ricorrente) nella vita di un uomo, ma diventa l'episodio per eccellenza. Diventa l'episodio fondamentale a cui il salvato guarda come alle origini e alla spiegazione della sua stessa vita, e al quale egli cerca di adeguarsi per tutto il tempo futuro. La vicenda è raccontata, ripetuta, ampliata; è commemorata anche materialmente con *ex-voto*; è esaltata al punto da commisurare con essa ogni momento della vita propria e degli altri. Da un altro punto di vista, il salvato fa quasi scomparire il salvatore: quella vicenda che lo ha « iniziato » a nuova vita, ne ha fatto un privilegiato, ed ogni atto di riconoscenza verso il salvatore, in realtà, non fa che ribadire questo privilegio; egli ha ormai assaporato direttamente il sacro, ed ogni altra realtà — anche quella d'ordine religioso che pone tra i *naturalia* lo stesso dio salvatore insieme ad altri dèi — finisce per sembrargli « profana »; il salvatore, in ultima analisi, *è stato* qualcosa in quella vicenda, mentre egli, il salvato, *è* adesso grazie a quell'esperienza assoluta.

La vicenda della salvazione è talmente « mitica », talmente esemplare, che si può racchiudere in un modulo fisso: il naufragio felicemente risolto per l'intervento del dio salvatore

Esso diventa l'immagine concreta di una condizione estremamente incerta e instabile o di una crisi imprevista e imprevedibile, che si risolve soltanto per l'intervento « grazioso » di un *deus-ex-machina*. L'antica allegoria della nave pericolante nella tempesta ha un suo senso esistenziale soltanto come negazione della possibilità per gli uomini di vivere composti in un ordine in cui tutto abbia una misura e ognuno sappia come agire per il meglio (e non per niente era tacciato d'*hybristes* colui che per primo solcò i mari). Negato quest'ordine, che cosa sono gli dèi salvatori, se non presenze momentanee, epifanie improvvise ed effimere di un incommensurabile che prende una forma provvisoria soltanto quando tutto è perduto e ogni altra forma si sgretola come cosa vana e illusoria?

D'altro canto questo schema può anche, entro certi limiti, esser tradotto dalla ideologia nel culto; potremmo dire dal « mito » al « rito », usando i due termini nel senso più ampio possibile (e, sia bene inteso, senza alcuna implicanza di un *prius* e di un *posterius*: siamo noi che abbiamo preso le mosse dall'ideologia mitica, così come avremmo potuto prenderle dalla realtà cultuale). Nel culto ci troviamo di fronte a divinità che sono venerate perché proteggono dai rischi di naufragio: sappiamo che proprio per acquisire tale protezione c'era chi si faceva iniziare ai misteri di Samotracia. Apparentemente questo atteggiamento è quello usuale della pietà politeistica, almeno nei limiti in cui ci si rivolgeva ad una certa divinità per ottenere un certo bene (prescindendo qui dalla singolare forma misterica del culto). E ciò può essere anche stato vero per alcuni, in ragione della propria abitudine ad un tipo di comportamento, perfettamente adeguato al sistema politeistico e senza velleità d'evasione. Ma erano « dèi del mare » in senso politeistico i Grandi Dei di Samotracia? Certamente no: sia nel presunto culto iniziatico originario e sia nel suo definitivo assetto misterico. Nelle originarie iniziazioni tribali dovevano configurarsi come esseri che *facevano* uomini: questo è tutto quel che ci è dato di presumere; ma muovendo da qui potremmo aggiungere: *a*) la loro connessione col mare si giu-
214 stificherebbe con la funzione di alterità attribuita al mare dai

popoli rivieraschi (è il caso degli isolani di Samotracia) nella segregazione iniziatica [13]; *b*) la difesa dai rischi del mare, e dunque in sostanza la *capacità* di ben navigare, potrebbe giustificarsi con il fatto che i ragazzi « fatti adulti » a mezzo di quel rito iniziatico, acquisivano, come « adulti » di una comunità marinara quale quella di Samotracia, innanzi tutto proprio la *capacità* di ben navigare. Quanto alla dimensione mistica del culto di Samotracia, ossia quella in cui il culto è ormai un « mistero » in senso eleusino, non possiamo soffermarci sulla mondana protezione dai rischi di naufragio (come per Eleusi non ci siamo soffermati sui doni mondani delle due dee), per quanto reale e concreta essa possa apparire: è tanto reale e concreta, diremmo, quanto il singolo episodio di effettivo scampo al naufragio, che di per sé, tuttavia, non *fa* religione finché non diventa « mito » nel senso configurato sopra. Nell'ambito del culto questa assolutizzazione, questa evasione dalla storia, questo *saltus* mistico, si ha quando l'interesse si sposta dal primario desiderio di « navigare bene » al nuovo desiderio di « essere salvati ». Per soddisfare il primo desiderio basterebbe appunto una divinità in senso politeistico, un dio che si limitasse a stornare le tempeste (ossia agente in un settore « naturale »), senza dover compiere il miracolo rivelatore che rende necessaria una epifania, un contatto diretto con l'uomo, un agire sull'uomo e non in un settore della « natura » (donde l'evento « sovrannaturale »);

[13] A. Brelich, *Le iniziazioni* (disp. del corso tenuto all'Università di Roma nell'anno acc. 1959-60), p. 137, scrive: « Presso i popoli costieri delle isole (soprattutto dell'Oceania), il luogo di segregazione o almeno di certi riti iniziatici è spesso la riva del mare; non bisogna dimenticare che per i popoli pescatori il mare ha gli stessi caratteri — del non-abitato pericoloso e tuttavia fonte dei mezzi di sostentamento — che il bosco ha per i popoli cacciatori. Infatti, mentre là dove il bosco costituisce lo scenario delle iniziazioni ... nel rituale si rappresentano belve feroci (leone, leopardo in Africa, giaguaro nel Sud-America), presso i popoli isolani con le stesse funzioni appaiono animali acquatici pericolosi (per es. coccodrillo nel Ceram, pescecane nelle Isole dei Banchi, ecc.) ».

ma per soddisfare il secondo desiderio è necessario che la vicenda (o il mito? o il rito?) si svolga completamente: navigazione, naufragio, salvezza (personale) per l'intervento miracoloso di un dio. Tanto che lo scopo non è più quello elementare di trar salva la vita, ma diventa quello di esser salvati da un dio; diremmo, anzi, che su questa strada si giunge all'assurdo di farsi iniziare non per poter navigare tranquilli, ma per naufragare così che i Grandi Dei abbiano la possibilità di intervenire, mostrarsi e salvare l'iniziato. Solo in tal modo il naufragio, reale o simbolico che sia, sortisce gli effetti di una « mortificazione » alla quale segue una « rinascita ». Una mistica mortificazione alla vita precedente (la mondana) e una rinascita a nuova vita sotto il segno dei Grandi Dei. In altri termini vediamo che il possibile naufragio reale seguito da salvazione, non farebbe che ripetere lo schema di un rito iniziatico di morte e rinascita, forse lo stesso schema iniziatico di Samotracia.

* *

In conclusione: rigettando tutte le forme della realtà come complesso negativo, non si può più avere un dio-forma, in senso politeistico, un dio operatore che si identifichi col suo stesso campo d'azione e che quindi ne sia contenuto e limitato. Si può invece avere il salvatore « grazioso » ed effimero: un punto di riferimento psicologicamente e culturalmente necessario, ma senza dubbio accessorio alla logica del misticismo. Per questa, infatti, non si tende a sostituire un culto con un culto, un dio o un gruppo di dèi con un altro dio o un altro gruppo di dèi, anche se poi i risultati per i quali concorrono diverse componenti storiche e contingenti spesso congelano e formalizzano proprio un'apparente sostituzione; ma si tende a superare la condizione di uomini quale risulta dalla distinzione tra una specie umana e una divina, e, conseguentemente, dalla instaurazione di un culto mediante il quale la specie divina sia indotta ad aiutare la specie umana a *restare uomini*

(al che si riduce, dal punto di vista mistico, il vivere mondano sotto la protezione divina). Ma è proprio dal restare uomini che il mistico vuol sfuggire, e pertanto i suoi dèi non debbono garantire la realtà — quella realtà in cui gli uomini sono inchiodati da un ordine universale a quel particolare modo d'essere —, né debbono impersonarne le forme — il che ricondurrebbe inevitabilmente alla distinzione tra specie umana e specie divina. Facendo astrazione dai concreti fatti religiosi, ovvero limitandoci al fatto-tendenza, diremmo: il mistico greco più che di dèi, ed anzi in reazione ad un sistema teistico, aveva bisogno di manifestazioni di una potenza universale e assoluta [14]. A questo i fatti religiosi rispondono: non ci sono dèi qualificabili per i loro poteri, ma vi sono salvatori graziosi che si muovono nell'orbita di una *potenza* la quale non finisce in loro e non può pertanto essere circoscritta in alcun *potere*.

3. La Grande Madre

A questo punto, dopo il nostro parlare di « potenza » e di « forma », varrebbe la pena di porre a misura del nostro discorso la dialettica aristotelica tra potenza-materia e atto-forma. Non per una sua particolare verità d'ordine filosofico,

[14] Naturalmente a formulazioni di questo tipo giunge il pensiero riflesso e non il misticismo religioso, e che vi sia giunto il pensiero occidentale non ha bisogno di trovar conferma in questo o in quel filosofo: è un'idea talmente nostra da sembrare addirittura banale. E non si tratta neppure necessariamente di una derivazione dal misticismo, né d'altra parte tale idea è necessariamente alla base del misticismo stesso. Per restare nell'argomento dei Grandi Dei, per es. diremo: non è certo il culto dei Grandi Dei che rivela una simile ideologia, né come presupposto, né come prodotto finale. Ma è certamente la presenza preponderante di un'ideologia antitetica — l'ideologia « naturistica » greca che ha prodotto la religione greca e la filosofia greca come espressioni autonome — la quale ha condotto, per reazione, svolgimenti mistici su di un piano traducibile in termini filosofici con formulazioni anti-naturistiche e misticheggianti, in analoga reazione al « naturismo » di base.

ma per il suo valore documentario d'ordine storico. Ossia, la dialettica aristotelica si fa valida per noi in quanto è stata formulata in ambito greco, e, dunque, muovendo dalla grecità per la grecità, può tradurre inequivocabilmente e coerentemente in termini « tecnici » la dialettica mistica tipicamente greca. Insomma siamo garantiti dal rischio di prestare al misticsmo greco concetti nostri, e di far soltanto un vano giuoco di parole sviluppando, ad esempio, uno schema del genere: la « grandezza » come concetto mistico è potenzialità, inattualità, e informalità; al che, per amore di simmetria, aggiungeremmo anche la materialità rispetto a ciò che ha preso forma.

Se per Aristotele o, stando a quel che Aristotele rappresenta nella storia della cultura, per la grecità, l'atto e la forma sono il superamento della potenza e della materia, non è a caso che il misticismo, operando il suo tipico rovesciamento di valori, si muova in senso inverso, partendo dall'attuale-formale per giungere al potenziale-materiale. All'atto puro o alla forma pura, ossia assoluti, in senso aristotelico, contrapporrà conseguentemente la potenza pura e la materia pura: la potenza-materia assoluta. È questa la Grande Madre che, nelle sue varie formulazioni ed espressioni, parrebbe l'antitesi esatta della forma ultima aristotelica, dell'Atto puro. La Grande Madre è potenza assoluta: da essa procede ogni cosa e per essa tutto può succedere: non ci sono limiti alla sua esplicazione, né garanzie sulla sua volontà. La Grande Madre è materia assoluta: è la materia-terra, è la Terra Madre. È inattualità assoluta: è *la* primordialità personificata, e ogni suo intervento cancella l'« atto », ovvero tutto quel che sembrava « fatto per sempre ». È informalità assoluta, il che in pratica si esprime come « multiformità ». Naturalmente non stiamo cercando in questo modo di definire una concreta realtà religiosa. Questa vuol essere non una definizione, ma piuttosto una astratta esercitazione per inquadrare la presenza mistica nella cultura greca di una Grande Dea Madre, servendoci non di valori universali ma di valori greci (il che attenua l'astrazione) prendendoli a prestito dalle formulazioni del greco Aristotele.

Nella ricerca, invece, della concreta realtà religiosa che dovrebbe rispondere alle esigenze qui sopra espresse soltanto per antitesi logiche, ci imbattiamo in tre costrutti, che pur presentandosi come *realtà* potrebbero essere considerati astratti più della nostra esercitazione, in quanto tutti e tre esulanti dal limite propriamente greco: 1) la Grande Dea mediterranea (dal punto di vista dell'area di diffusione) o paleoanatolica (dal punto di vista del centro di diffusione) rilevata col metodo archeologico-filologico; 2) la Terra Madre, quasi Essere supremo femminile delle civiltà agricole, rilevata col metodo etnologico della scuola storico-culturale; 3) la Grande Madre, archetipo universale, rilevata col metodo della fenomenologia storico-religiosa. Ricondotti alla grecità i tre costrutti rispondono, sia pure in modo diverso, ad una medesima esigenza? Ovvero: trovano nel mondo greco una funzione mistica — quella funzione mistica che noi stiamo attribuendo a questa Grande Dea —? Ecco la questione che ci interessa più da vicino, dato che non è questo il luogo per mettere in discussione i metodi di ricerca che hanno comunque tentato di dare una definizione alla Grande Dea, né i loro risultati dal punto di vista di una storia universale.

Nei confronti della Grande Dea mediterranea, così come nella Grande Dea del ciclo culturale agrario (del resto la prima sarebbe contenuta nella seconda), la Grande Dea greca dovrebbe apparire come una sopravvivenza resistente all'assetto politeistico e riemergente in determinate condizioni; ciò in quanto la civiltà greca per le sue principali componenti è sia « mediterranea » che « agricola ». Ora tanto la sua resistenza all'assetto politeistico, quanto il suo riemergere in condizioni di crisi del politeismo greco, farebbero della Grande Dea un potenziale sostegno ad atteggiamenti mistici sorti in antitesi al sistema politeistico vigente. Quanto al punto di vista fenomenologico che considera la Grande Dea greca una manifestazione particolare dell'archetipo universale, diremmo, restando nei termini dello stesso indirizzo: la Grande Dea per essere archetipica, ossia non tipica della cultura greca, si può manifestare *contro* questa cultura, rispondendo ad esigenze con-

trastanti all'assetto culturale tipicamente greco; come se la elaborazione-esaltazione dell'archetipo universale si realizzasse in quanto negazione dell'ordine greco: ci è dato, insomma, anche in tal caso di rinvenire i termini di uno sviluppo mistico.

È certo necessario riconoscere che questa nostra, forse troppo disinvolta, accettazione di tre differenti ipotesi sulla Grande Dea — la filologica, la storico-culturale e la fenomenologica — procede da un'interpretazione *pro domo*, e dunque restrittiva, di tutte e tre, le quali, nella loro reale formulazione non intendono soltanto descrivere e circoscrivere certi fatti, ma pretendono di spiegarli riducendoli ad un rigido principio unico. Ora per noi né la Grande Dea mediterranea dei filologi — che contiene senza dubbio anche fatti innegabili —, né la divinità femminile del ciclo culturale agricolo — che ne contiene altri altrettanto innegabili —, né infine la dea-archetipo della fenomenologia religiosa — che, rilevata come è *a posteriori*, contiene la realtà documentaria dell'una e dell'altra —, spiegano la Grande Dea greca come funzione e non come semplice presenza. Nessuna delle tre spiega l'avvenire mistico della Grande Dea greca: questo è il punto. La sua genesi pre-greca potrebbe, come noi stessi abbiamo cercato di fare sopra, essere assunta tutt'al più per giustificarne la perifericità all'assetto greco, e quindi la capacità di polarizzare eventuali tendenze mistiche. Ed è così che si produce il livellamento delle tre ipotesi, che le riconduce alla loro validità relativa (quella puramente descrittiva), come punti di vista diversi per accostare una certa realtà la quale non può essere completamente contenuta da nessuna delle tre. E in tali limiti, le tre ipotesi, perduta la rigidità delle formulazioni originarie, potrebbero essere persino coordinate in una sequenza del genere: la dea mediterranea non è che un momento della dea del ciclo agrario, e questa è la elaborazione storica di un archetipo fenomenologico *a posteriori*, ossia di un concetto che appunto dalla comparazione storico-religiosa può essere rilevato e usato per comodità di lavoro.

Quali che siano le origini della Grande Dea greca, comun-
220 que, vuoi pre-greche, vuoi a-greche, resta per noi il fatto che

esse di per sé non bastano a farne una grandezza assoluta, una creazione autonoma, una fonte di misticismo. Per convincerci di ciò, vediamo il caso di Zeus il quale non solo non può essere definito, come la Grande Dea, periferico all'assetto religioso greco, ma addirittura ne è il fulcro; ebbene, per le sue origini Zeus non è meno pre-greco o a-greco della Grande Dea. Alle tre ipotesi genetiche sulla Grande Dea, infatti, fanno un perfetto riscontro le tre ipotesi genetiche su Zeus, formulate dagli stessi indirizzi, il filologico, lo storico-culturale e il fenomenologico. Per il primo indirizzo si ha lo Zeus Cielo Padre, dio supremo degli indoeuropei, contrapposto alla Grande Dea, Terra Madre, mediterranea; per il secondo si ha lo Zeus Essere Supremo maschile del ciclo dei nomadi-pastori, contrapposto alla grande divinità femminile del ciclo agricolo; per il terzo si ha lo Zeus archetipo divino paterno, contrapposto, naturalmente, all'archetipo divino materno. Ora, stando così le cose, nulla vieterebbe di ripetere in astratto per Zeus lo stesso discorso che abbiamo fatto per la Grande Dea, rinvenendo anche in esso le caratteristiche genetiche (assolutezza e pre-grecità) che lo renderebbero atto a polarizzare eventuali tendenze mistiche. Ma questa eventualità non è divenuta mai un fatto [15]: ecco il punto.

Possiamo, in realtà, trascurare il misticismo potenziale che deriverebbe dalle tre ipotesi genetiche sulla Grande Dea greca: questa diventa « grande » in senso mistico in antitesi all'assetto religioso panellenico, e ciò significa, in ultima analisi, che è essa stessa una creazione di tale assetto religioso. Così che ci chiediamo, visto che non l'abbiamo fatto prima: chi era questa Grande Dea greca? Gaia? Rhea? Demeter? Ar-

[15] O meglio: un fatto cospicuo. Uno Zeus mistico, vogliamo dire, non è rilevante nella storia della religione greca. Esso appartiene, se mai, al misticismo filosofico (ad es. lo Zeus di Cleante), o comunque ad una reazione culturale e intellettualistica al sistema politeistico. Si poterono avere anche sviluppi « orfici » della figura di Zeus (cfr. sopra, p. 112) ma non si ebbero mai, come diremmo per rendere meglio l'idea, « misteri di Zeus ».

temis? la straniera Kybele? Infatti, a questo punto, non ci serve risolvere ciascuna di queste entità divine in altrettante ipostasi di un modello storico (la Grande Dea mediterranea o quella del ciclo agricolo), o, meno che mai, psicologico (l'archetipo divino materno). Oltre a tutto soltanto una spinta astrazione intellettualistica potrebbe far risalire ad una comune origine queste figure divine greche e grecizzate. Per quanto riguarda la « maternità » vediamo che Artemis (e Kybele?), ad esempio, dovrebbe essere esclusa dal gruppo. E vi può essere riammessa solo se « maternità » assume il senso di « primordialità » (= la madre c'è *prima* delle sue creature) e di « signoria » (= la madre è *signora* delle sue creature) [10]. Eppure altre dello stesso gruppo sono madri effettive: Gaia, Rhea, Demeter; anche di questo occorre tener conto, tanto più che la Grande Dea greca delle formazioni mistiche ha il titolo ufficiale di Megale Meter. Per quanto riguarda l'agrarietà si dovrebbero escludere la stessa Gaia, in quanto Terra cosmologicamente intesa, e naturalmente Rhea e Artemis; per quel che concerne Kybele, diremmo che questa dea originariamente, ossia nell'Anatolia, non « agraria » si è fatta « agraria » in Grecia [17]. Dunque, restando l'attributo dell'« agrarietà » valido per la sola Demeter, alla quale del resto neppure si converrebbe la « maternità » come « primordialità », dovremmo vedere nelle implicanze agrarie della Grande Dea un fatto puramente accessorio, anziché originario e quindi necessario. Insomma, come si procede ad un'analisi, non dico approfondita ma appena accennata, ecco che il gruppo si scompagina, e la formula della Grande Dea si rivela una trovata intellet-

[10] Per es. nel caso delle « signore degli animali » che troviamo presso i cacciatori primitivi configurate come « madri della selvaggina »; il caso più noto è quello di Sedna la « madre degli animali marini » presso gli Eschimesi.

[17] La differenza tra la non-agraria Kybele frigia e l'agraria Kybele greca, commisurata a mezzo della *Magna Mater* romana, compare in un articolo di A. BRELICH, *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, « Studi e Materiali di Storia delle Relig. » 36 (1965), pp. 27 sgg.

tualistica, una concezione *a posteriori*, più che l'espressione di una concreta realtà religiosa. Approfondendo appena un po' più l'analisi, dovremmo poi distinguere tra le « grandi dee » relegate ad un'azione puramente mitica e quelle attive ed operanti nel presente: così troviamo da un lato Gaia e Rhea, e dall'altro Demeter, Artemis e la straniera Kybele.

Demeter e Artemis, quali che siano le loro lontane origini — Terra Madre l'una e *potnia theron* l'altra — fanno parte del sistema greco, sono divinità politeistiche, si esplicano in un determinato campo d'azione e si manifestano come forme dello stesso campo d'azione. Ogni originaria (ed eventuale) assolutezza è andata perduta, ed esse *sono* in quanto *sono in relazione* con gli altri dèi. Che dalla loro « sostanza » si produca meccanicamente misticismo è dunque cosa insostenibile; è, in altri termini, impossibile che la sopravvivenza in esse di una « grande dea assoluta » generi una forma cultuale autonoma o antitetica al sistema politeistico vigente. Che poi la loro particolare posizione nel pantheon, sia pure dovuta alle « particolari » origini, possa in determinate circostanze aver dato forma ad eventuali tendenze mistiche, questo è un altro discorso. Il misticismo, come fenomeno religioso, si manifesta facendo sua una dialettica religiosa in atto, esasperandola e risolvendola con una polarizzazione assoluta; e appunto ogni relazione tra divinità di uno stesso pantheon — ossia il reale presupposto dell'esistenza di *singole* divinità — si configura come una dialettica in atto. Ora vediamo che se non si fa confusione tra possibilità e necessità, bisogna ammettere che il fatto mistico non nasca da questa o quella divinità, da Artemis o da Demeter, per es., ma *si serve* di una determinata divinità in determinate circostanze storiche. Insomma diciamo ancora che l'ipotesi della Grande Dea, come concezione pre-greca, non serve a spiegare la sua « grandezza » greca e mistica. Lasciamo definitivamente l'ipotesi e veniamo ai fatti che concernono Demeter e Artemis, le due superstiti del gruppo (per non parlare di Kybele che, in quanto straniera, non ha rapporto dialettico con le altre divinità del pantheon greco).

La dialettica demetriaca tipicamente greca, ossia funzionante nell'ambito di un pantheon greco consiste: 1) nell'affermazione della tesi agraria (= di una civiltà fondata sull'agricoltura) sull'antitesi non-agraria (civiltà di cacciatori, o pre-cerealicola, o di allevatori), e, subordinatamente, 2) nell'affermazione di una sovranità settoriale, mediante l'attribuzione al settore agrario di valori fondamentali e assoluti, contro una sovranità universale (quella di Zeus) infondata, in quanto conquistata o « usurpata », nonché 3) nell'interpretazione dell'antitesi natura-cultura, o barbarie-civiltà, sulla base dell'equazione civiltà=cerealicoltura. In questa dialettica, qui sommariamente accennata, trova posto la relazione-antitesi tra Demeter (la terra « feconda ») e Poseidon (il mare « infecondo »), tra Demeter (la vita) e Hades la (morte), tra Demeter (sovrana sulla terra) e Zeus (il sovrano *dal* cielo). Ma per tenere nei suoi giusti limiti la dialettica stessa, non va dimenticato che Demeter era la sorella di Poseidon, Hades e Zeus, che si dividevano il potere sull'universo-natura.

In ciò troviamo il fondamento di una particolare posizione di Demeter nei riguardi degli uomini che sono « naturalmente » figli di Zeus, ma « culturalmente » suoi figli, in quanto è essa che li fa « civili » e dunque uomini. Essa li fa nascere una seconda volta, e per queste sue « creature », come ha già fatto per la figlia Kore che il mito le attribuisce per rendere concreta la sua maternità simbolica, è capace anche di ribellarsi a Zeus e di lasciare l'Olimpo. Ma non dimentichiamo che questa potenziale ribellione a Zeus è pur sempre considerata una eventualità negativa dalla religione greca, anche per gli stessi uomini in favore dei quali dovrebbe realizzarsi, giacché con Demeter ribelle la terra non produce più cibo, come l'inno omerico insegnava. Insomma, la dialettica demetriaca si svolgeva tutta nei termini del sistema politeistico greco, e non conduceva necessariamente ad una rottura mistica di tale sistema. Invece, particolari circostanze storiche fecero sì che ad Eleusi in un certo momento il complesso cultuale demetriaco venisse utilizzato per una reale rottura mistica, con un conseguente superamento della fase dialettica e la realizzazione

di una nuova sacralità che andava al di là dei limiti del sistema vigente. Da allora Demeter la « dea » divenne una « grande dea ».

La stessa cosa non accadde ad Artemis. La dialettica artemisiaca nell'ambito del sistema, che pure pose a considerazione un *modus vivendi* tipicamente mistico, quella specie di ascetismo « alla Hippolytos » di cui si è già detto, non è stata mai usata per esprimere e realizzare una qualsiasi rottura mistica. E Artemis non superò mai lo *status* di « dea » per diventare una « grande dea ». La « grande » Artemis non sarà niente altro che Kybele, a cui la ricollegava l'aspetto di *potnia theron*; e tuttavia se Kybele sarà « grande » in Grecia non lo dovrà al suo aspetto artemisiaco originario ma a quello demetriaco che vi acquisterà per svolgere il suo nuovo ruolo mistico.

Prima di giungere a Kybele demetriaca, però, dobbiamo fare i conti con una inoppugnabile constatazione: Kybele si fa greca mediante la sua identificazione con Rhea. E, d'altra parte, questa identificazione concede alla mitica Rhea una significativa attualizzazione a rottura del sistema vigente. La identificazione, insomma, non è soltanto una « grecizzazione » della straniera Kybele, ma anche un'attualizzazione della greca Rhea che il sistema vigente escludeva dal culto relegandola al lontano tempo del mito. Tanto va tenuto presente per sfuggire al luogo comune di una Kybele straniera dal culto prestigioso il quale si sarebbe diffuso, per le sue qualità intrinseche, invadendo la Grecia e costringendo i Greci a riesumare una loro antica (?) divinità (?) — Rhea — affine (?) alla dea importata, per contenere in qualche modo una simile irruzione di « barbarie ». Al quale luogo comune fa seguito l'altro che trova una spiegazione dell'accorgimento usato dai Greci a difesa della loro religione nazionale nella solita « grande dea » mediterranea che avrebbe fornito alla Frigia Kybele e alla Grecia Rhea; sicché al primo contatto culturale frigio-greco i Greci avrebbero necessariamente *riconosciuto* in Kybele la loro Rhea. A queste, non dico improbabili ma semplicemente inutili, ipotesi contrapponiamo alcuni fatti concreti

che tengono conto, sia del carattere mistico del culto di Kybele in Grecia, e sia del senso mistico in cui va interpretata l'attualizzazione di un essere mitico come Rhea. In sostanza, porremo l'accento sulla creatività religiosa greca, in vista della quale tanto l'accoglimento di Kybele quanto la sua identificazione con Rhea vanno intesi come altrettanti « fatti » e non meccanici sviluppi di una ipotetica e pregnante situazione di partenza.

Kybele è mistica in Grecia e soltanto in Grecia: altrove lo sarà muovendo dalla Grecia *dopo* la sua interpretazione ellenica. Il culto di Kybele in Frigia non ci risulta che sia stato mistico [18], ancorché si manifestasse con orge, invasamenti, parossismi, ecc. Tutto questo apparato, infatti, non basta a *fare* misticismo, almeno secondo la nostra definizione preliminare del fenomeno. Noi non sappiamo di un'alternativa mistica che Kybele e il suo culto avrebbero proposto al sistema religioso nazionale frigio. Sappiamo invece che la dea e il suo culto si presentarono in Grecia proprio come alternativa al sistema religioso nazionale ellenico. Prima di tutto Kybele era straniera, e dunque antinazionale in potenza. Come tale non era ritenuta incorporabile — o almeno non è stata incorporata — nel pantheon ellenico. E stata cioè accolta non come una realtà inoppugnabile, una realtà obbiettiva, di quelle che una volta conosciute vengono assimilate e inquadrate nel pree-

[18] L'alternativa a condizioni inaccettabili, comunque, Kybele potrebbe averla offerta ai Frigi, quando questi cominciarono a vivere sotto la dominazione straniera (dall'invasione dei Cimmeri del 696 a.C., alla sudditanza ai Lidi, ai Persiani, fino all'ellenistico regno di Siria). Scrive R. PETTAZZONI, al riguardo: « Non è inverosimile che, perduta l'indipendenza, i Frigi si siano stretti attorno alla loro antica religione, unico vincolo superstite della rilassata compagine nazionale » (*I Misteri*, Bologna 1924, p. 113). Ad ogni modo, se il culto di Kybele importato in Grecia già presentava un simile carattere di protesta (espresso probabilmente con uno spiccato esoterismo inteso a separare i Frigi dagli stranieri), ciò spiega meglio il fatto che sia stata assunta a portatrice delle esigenze mistiche greche, ma non spiega affatto il misticismo greco che si è sviluppato dal suo accoglimento.

sistente sistema (= il pantheon, nell'interpretazione religiosa politeistica); è stata invece adottata come un'anti-realtà, come una forza capace di opporsi alla realtà (= l'ordine vigente), e dunque come un mezzo o modo d'opposizione al pantheon retto da Zeus. Donde si spiega la sua mancanza di relazioni con le altre divinità greche: si poteva sostituire a Demeter o ad Artemis, ma non aveva rapporti mitico-rituali né con la prima né con la seconda, come entità autonoma. Kybele era pertanto in Grecia una dea assoluta, una « grande dea » in senso mistico. E il suo culto — orgiasmo, entusiasmo, ecc. — si fece ugualmente assoluto: non era il momento caotico dialetticamente rilevato in riti di reintegrazione dell'ordine, non era una rottura rituale dell'ordine, ma era la rottura *assoluta* dell'ordine, quasi un *modus vivendi* nuovo ed esemplare solo perché antitetico alla misura ellenica condizionata dall'*hybris*.

Neanche con Rhea Kybele ha un rapporto: semplicemente si sostituisce a Rhea. Kybele è madre primordiale e assoluta del mondo, e Rhea è la madre degli olimpii (il mondo reale in senso greco): questo è il punto d'incontro, ma non la *causa* dell'identificazione. Se, come abbiamo detto, Kybele aveva bisogno di Rhea, anche Rhea aveva bisogno di Kybele. L'una doveva prendere il nome di Rhea per agire in Grecia, e l'altra doveva prendere la forma di Kybele per un'azione attuale. Quel che ci interessa è che sia stata sentita la necessità di un'azione attuale della greca, ma puramente mitica, Rhea, così come sia stata sentita la necessità dell'intervento straniero di Kybele: la coincidenza di tali necessità è la *causa* vera dell'identificazione. L'attualizzazione di Rhea che come entità attiva ed operante non trovava posto nell'ordine greco, per il quale essa era relegata o al tempo del mito o alle lontane Isole dei Beati [19], comporta una rivoluzione mistica, un capovolgimento di valori che, superando la dialettica originaria caos-cosmo, soddisfa l'esigenza mistica di superamento della

[19] In questa specie di « paradiso perduto » dove essa può essere a buon diritto la πάντων ὑπέρτατον ἑχοίσα θρόνον, come dice Pindaro (*Ol.* 2, 77).

attuale condizione umana. Anche Rhea diventa così una « grande dea », come lo è diventata per i Greci Kybele; ma ormai non si tratta più della greca Rhea né della frigia Kybele: ormai è stata creata la *Megale Meter Theon,* il cui culto mistico — e misterico sullo schema ed esempio di quello eleusino — dalla Grecia si diffonderà per il mondo.

Siamo con ciò ritornati ad Eleusi: qui Demeter si è fatta misticamente « grande » e da qui prende forma il culto misterico della *Megale Meter.* E solo Eleusi può spiegare l'« agrarietà » della *Megale Meter*: questa costituisce un elemento nuovo rispetto alla frigia Kybele, e non è un elemento di per sé mistico; anzi come si spiegherebbe l'« agrarietà », che appare piuttosto un condizionamento dato da una visione settoriale del mondo, in una figura nuova quale la *Megale Meter* greca che abbiamo presentato come realizzazione mistica e quindi assolutistica, universalistica e incondizionata? In realtà la frigia Kybele dà corpo alla *Megale Meter* greca e mistica in quanto straniera; essa non porta con sé il misticismo, ma polarizza sulla sua figura il già esistente misticismo greco, quale era stato elaborato in Eleusi secondo gli schemi di un antico culto iniziatico accentrato su una divinità agraria. Potremmo quindi dire: Kybele si diffonde come una Demeter, e perciò diventa anche « agraria »; d'altra parte Demeter in Kybele si fa « straniera » e nella nuova condizione si stacca ancora di più dal sistema tradizionale, perfezionando la rottura rivoluzionaria di Eleusi.

VII.

NOTE METODOLOGICHE CONCLUSIVE

1. Alla fine del capitolo precedente, che nella prima edizione concludeva il libro, dicevamo di Kybele che, per farsi "mistica", deve diventare "agraria". Con questa constatazione viene in qualche modo suggellata tutta la ricerca in cui l'agrarietà ricorre quasi come un sottofondo, senza peraltro venire mai problematicizzata convenientemente. Per es., a pag. 150 notavamo come i riti o frammenti di riti che ci è dato di riferire al culto eleusino potessero di per sé configurarsi come elementi di un culto agrario. Dico "di per sé", e intendo dire: se non sapessimo che fanno parte di un contesto mistico. In tal modo constatavamo come il contesto mistico potesse realizzarsi utilizzando *anche* gli strumenti di un contesto agrario, senza porre la questione circa la necessità di una simile utilizzazione. Si trattava in fondo di una questione superante i limiti della nostra ricerca, i limiti da noi stessi fissati nelle note metodologiche preliminari quando ci proponevamo la distinzione tra gli strumenti di misticismo, di cui non ci saremmo occupati né impostando problemi né proponendo soluzioni, e l'insorgenza mistica vera e propria, che avrebbe costituito l'oggetto unico del nostro studio. Ai nostri fini, e nei limiti della nostra ricerca, a giustificare la connessione misticismo-agricoltura bastava ed avanzava il fatto che l'insorgenza mistica avesse avuto luogo in Eleusi, e cioè in un santuario dedicato alla dea Demeter.

Tuttavia, almeno ora in sede di conclusioni, la connessione misticismo-agricoltura potrebbe imporci due questioni che, in coerenza con gli assunti metodologici di questo libro, ci sembrano riducibili alla ricerca storica. Prima questione: è possibile ricondurre all'agrarietà tutti i fatti mistici considerati? Il che equivale a chiedere una conferma circa la priorità storica del momento eleusino sulle altre formazioni mi-

stiche, come se il misticismo greco, solo per avere avuto origine in Eleusi, avesse conservato un rapporto privilegiato con l'agricoltura in ogni sua manifestazione successiva. La seconda questione concerne l'eventualità che la connessione misticismo-agricoltura proceda da una "mistica agraria" (l'espressione è di M. Eliade) anteriore al prodotto storico che chiamiamo Misteri Eleusini. Il che, se fosse vero, toglierebbe il valore di prova che attribuiamo ad una risposta affermativa alla prima questione.

Intanto vediamo come si risponde alla prima questione attenendosi agli elementi emersi da questo libro. Noi abbiamo distinto, oltre al campo d'azione eleusino che ora poniamo come termine di paragone: un campo d'azione orfico e un campo d'azione degli "dèi grandi". Il campo d'azione orfico, di per sé, non sembra presupporre agrarietà o una tendenza filo-agraria o la necessità di un orientamento agrario. E tuttavia abbiamo visto che l'orfismo, in quanto pratica ascetica, si realizza cospicuamente con un atteggiamento filo-agrario: il vegetarianesimo. Potremmo aggiungere: addirittura filo-cerealicolo o filo-demetriaco. Ciò in quanto era praticata l'astensione dalle fave (oltre che dalla carne) ossia da un significativo prodotto dell'orticultura che in Grecia, nella dialettica demetriaca, era religiosamente collegato ad una fase pre-cerealicola, e per ciò stesso caotica. Questo rifuggire da una "primordialità" rappresentata dalle fave è difficilmente spiegabile in un contesto mistico che, semmai, rifugge dall'"attualità", e quando ci siamo posta la questione (pag. 74) abbiamo fornito due risposte possibili, e cioè che a quel momento della ricerca potevano essere accettate indifferentemente. La prima proponeva concretamente l'ipotesi che l'avversione alle fave derivante da una dialettica demetriaca in funzione della "perfezione" mondana, sia stata trasferita, tramite Eleusi sede di Demeter e della originaria formulazione mistica, in contesti orfici con la nuova funzione di "perfezionamento" assoluto (extramondano e antimondano). Dicevamo al riguardo: «la compiutezza in senso umano e civico sarebbe divenuta compiutezza mistica, portandosi appresso tutta la precedente simbologia». La seconda proposta restava alla logica mistica, senza calarsi nella storia: considerava le

fave (come il sacrificio cruento) non per la loro primordialità assoluta, bensì per la primordialità relativa alla condizione umana, quasi che l'uso delle fave (come il mangiar carne) fosse la causa prima di una caduta dell'uomo nella inaccettabile condizione attuale. Ora che il discorso concerne non più la meccanica o la logica mistica, bensì la riducibilità dell'orfico al demetriaco o cerealicolo, dobbiamo cogliere l'indubbia relazione tra l'interdizione orfica e l'interdizione demetriaca delle fave, e di conseguenza dobbiamo optare per la prima risposta al problema; anzi più che di un'opzione, adesso, si tratta di una trasformazione: l'ipotesi di allora diventa una corretta storicizzazione che ristabilisce una correlazione tramandataci dalle fonti, la quale non solo non ha bisogno di essere spiegata, ma fornisce essa stessa una spiegazione d'ordine storico.

A completamento di questo discorso che (ri-)formula la struttura agraria in cui significativamente s'interdicono la carne e le fave, dovremmo prendere in considerazione anche la terza interdizione, quella della lana in favore del lino, che a suo luogo (sempre a pag. 74) escludevamo, o prudentemente avanzavamo la possibilità di escluderla, «in quanto, concernendo i soli morti, potrebbe risolversi in una prescrizione rituale e non in una interdizione: quella di rivestire i cadaveri con il lino». Il senso della nostra esclusione di allora è: l'uso del lino concerneva i soli morti, e perciò non distingueva tanto gli orfici dai non-orfici quanto i morti dai viventi. Ora però potremmo recuperare anche questa interdizione (della lana) o prescrizione (del lino) che sia: se ha la capacità di significare qualcosa di diverso dalla distinzione tra morti e vivi (anche perché in un contesto mistico si supera la condizione "mortale" e quindi la necessità di tale distinzione), è certo che significa il rifiuto di un prodotto d'allevamento (la lana) in favore di un prodotto agricolo (il lino). Ed è certo anche che tale rifiuto, pur se usato in senso mistico, non ha niente di mistico in sé, ma rinvia ad una dialettica tra cultura agricola e cultura pastorale. Ancora una volta diremmo: rinvia ad una dialettica demetriaca.

Quanto al campo d'azione degli "dèi grandi", il discorso si fa più complesso. Restando agli elementi emersi da que-

sto libro, dobbiamo distinguere la loro potenzialità mistica (dovuta sostanzialmente alla capacità di contrapporsi al sistema ordinato secondo la logica politeista) dalla loro attualità, ossia dai culti storici in cui gli "dèi grandi" sono stati usati misticamente. Se guardiamo alla sola potenzialità mistica, e sia pure riferita al dopo-Eleusi, non si rileva nessuna necessità agraria, né d'ordine logico né d'ordine storico. Ma il discorso sulla potenzialità mistica ci ha portati, per tutto il capitolo VI, ad una astrazione tale da renderlo in certi punti più filosofico che storiografico in senso proprio. In realtà non pretendevo di fare filosofia, o non rinunciavo alla storia per la filosofia: la validità della parte "astratta" che figura nel capitolo VI è tutta contenuta nell'esercizio di una logica mistica rispetto a determinati momenti storici. E in questo esercizio, indirizzato dall'epiteto *megas*, non trovava posto alcuna connessione agraria, se non indirettamente con la mediazione di Demeter, quale facente parte del gruppo delle "dee grandi" (pag. 203) o quale presunta ipostasi della cosiddetta Grande Madre (pagg. 221 sgg.). Ciò non toglie che se in quell'esercitazione ci fossimo fatti indirizzare, anziché dall'epiteto *megas* (che costituiva l'oggetto di quel capitolo), dalla connessione agraria, avremmo potuto trovare, anche a livello d'astrazione logica, elementi di caratterizzazione in tal senso. Persino Tyche, sulla quale ci siamo soffermati soprattutto assumendola come concetto e dunque esercitando di fatto la massima astrazione, potrebbe diventare "agraria" se, per caratterizzarla come tale, ci soffermassimo sulla sua iconografia che denuncia in definitiva una concettualizzazione storica. La dea, come è noto, veniva rappresentata con spighe di grano e con la cornucopia, come se si trattasse appunto di una divinità agraria. Ma già a livello iconografico parleremmo non più di potenzialità, bensì ormai di attualità.

In conclusione ciò che diventa indicativo a tutti gli effetti è quanto succede quando si passa dalla potenzialità all'attualità mistica, e questo passaggio ha richiesto nel mondo greco una caratterizzazione in senso agrario. Lo abbiamo visto accentrando la nostra attenzione su Kybele che per farsi mistica deve diventare agraria. Lo potremmo vedere spostando la nostra attenzione su Mithra, un dio di cui non abbiamo

parlato. Il misticismo mithraico è certamente un fatto secondario, sia rispetto alla realtà iranica di questo dio e sia rispetto alle formazioni misteriche greche. Ora, a tale riguardo e a proposito della connessione tra gli dèi titolari di misteri e l'agricoltura, Pettazzoni scrive: «E' vero che anche Mithra è titolare di un mistero, e Mithra non è un nume della vegetazione; ma i numerosi e cospicui elementi di carattere vegetale che sussistono nel mitraismo suggeriscono l'idea che Mithra abbia preso il posto di un nume agrario»[1]. Dal nostro punto di vista parleremmo di trasformazione, piuttosto che di sostituzione: non è che Mithra sostituisca un "nume agrario", ma si trasforma in "nume agrario" nella sua accezione in senso mistico. Si ripete per Mithra quanto abbiamo detto per Kybele.

C'è infine il caso anomalo delle divinità titolari dei Misteri di Samotracia. Il campo d'azione di questi "dèi grandi" è talmente legato al mare che ricercarne l'agrarietà costituisce già di per sé una forzatura. Ma d'altra parte proprio circa i Misteri di Samotracia sappiamo con certezza che essi si fecero tali modellandosi sui Misteri Eleusini (v. il paragrafo 3 del capitolo V). Vale a dire: l'agrarietà in sé non è indice di misticismo in Grecia, ma è indice di dipendenza genetica da Eleusi; né è un indice necessario, tanto che per Samotracia, dove nonostante l'identificazione delle dee locali Axieros-Axiokersa con Demeter-Kore la connessione agraria è tutt'altro che evidente, la dipendenza da Eleusi è accertabile in altro modo. Quest'ultima constatazione ci porta a considerare non necessaria ai fini di un'insorgenza mistica la componente agraria, e quindi già basterebbe ad invalidare la tesi eliadiana di una "mistica agraria" trascendente il fatto eleusino; mentre, d'altro canto, non invalida la nostra tesi, per cui: *a*) il fatto mistico non dipende dagli strumenti (agrarietà o altro che sia) con i quali si realizza; *b*) la ricorrente, ma

[1] R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924, pag. 284. Il nume agrario sostituito da Mithra sarebbe il titolare di un preistorico culto agrario anteriore all'avvento indoeuropeo in Iran, come Pettazzoni ipotizza alle pagg. 253, 260 e 261 di questo libro.

non necessaria, connessione greca tra misteri e agricoltura dipende dalla diffusione della elaborazione mistica eleusina derivante da un culto agrario; *c*) ogni insorgenza mistica greca, anche quando come nei Misteri di Samotracia è difficile o impossibile una caratterizzazione agraria, può essere storicizzata a partire dal presupposto eleusino.

2. Il nostro rifiuto di una "mistica agraria" trascendente il fatto eleusino non è imposto dalla necessità che la ricerca storica rifiuti un assunto fenomenologico. Non si tratta, nel caso specifico, del conflitto tra una scuola storica e una scuola fenomenologica. Tant'è che persino Pettazzoni, e cioè il fondatore della scuola storica a cui mi ascrivo io stesso, nel formulare la sua "Teoria storico-religiosa", che intitola l'ultimo capitolo dei *Misteri* citati (in n. 1), fa più volte ricorso ad una "mistica agraria" (o comunque legata alla vegetazione), trascendente il fatto eleusino. Nel caso specifico ciò che rifiutiamo è una "mistica agraria" assunta come spiegazione para-storica (o non piuttosto metastorica?) dei misteri greci. Rifiutiamo e confutiamo, per es., un discorso del genere, con cui Eliade sintetizza un luogo comune e, col suo prestigio, lo impone come un dato scientifico:

« ... i misteri antichi non soltanto hanno conservato tracce di cerimonie agrarie, ma non avrebbero potuto organizzarsi come religioni iniziatiche se non avessero avuto dietro di sé un lungo periodo preistorico di mistica agraria; vale a dire: se lo spettacolo della rigenerazione periodica della vegetazione non avesse rivelato, molti millenni prima, la solidarietà fra l'uomo e il seme e la speranza di una rigenerazione ottenuta dopo la morte e attraverso la morte... Appunto nella mistica agraria sta una delle radici principali dell'ottimismo soteriologico: precisamente come il seme nascosto nella terra, il morto può sperare in un ritorno alla vita sotto nuova forma »[2].

La nostra confutazione muove in parte dai guadagni conseguiti con questo libro e in parte da acquisizioni poste-

[2] M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, ed. it., Torino 1954, pag. 376.

riori al momento in cui questo libro fu scritto e pubblicato in prima edizione. Essa si articolerà in tre punti, il primo dei quali concerne la stessa denominazione di "mistica agraria", in quanto indicante un fattore che, desunto dalla realtà storica, viene proiettato nella preistoria; gli altri due concernono l'organizzazione dei misteri come "religioni iniziatiche" e la soteriologia escatologica, quali derivazioni dalla "mistica agraria".

Noi non avremmo neppure il termine "mistico" (e derivati), né tanto meno l'espressione "mistica agraria" se non ci fossero stati i *Mysteria*, e cioè un culto ateniese svolto sostanzialmente ad Eleusi in un santuario dedicato a Demeter, dea dell'agricoltura. D'accordo che tutte le parole sono soggette a mutazioni semantiche e dunque lo è anche il termine "mistico" (e derivati) che quanto altri mai è stato logorato dall'uso plurimillenario, purché però l'apparente logorio o i mutamenti non vengano attribuiti ad un processo naturale, magari riferito genericamente al tempo che tutto cambia e consuma. Infatti ciò che produce mutazioni semantiche non è il tempo, ma sono i contesti in cui si usa una determinata parola. A volte i contesti si diversificano in tempi successivi e ciò può dare l'idea del tempo che trasforma: dai misteri eleusini ai misteri ellenistici, al cristianesimo; oppure: dall'orfismo classico, al neoplatonismo, allo gnosticismo, ecc. Ma i contesti possono diversificarsi anche in sincronia; per es. non c'è dubbio che l'espressione "partecipazione mistica" che troviamo in un contesto scientifico (e precisamente in Lévy-Bruhl che la teorizza per spiegare un comportamento guidato da una logica diversa da quella occidentale) significhi tutt'altra cosa quando la troviamo in un contesto teologico cristiano contemporaneo. Assodato ciò, anche a perfezionamento di quanto dicemmo al riguardo proprio all'inizio di questo libro, poniamo l'alternativa: o il contesto eliadiano in cui compare l'espressione "mistica agraria" non ha niente a che fare con il contesto eleusino caratterizzabile appunto per una sua propria "mistica agraria", e allora la "mistica agraria" eliadiana non serve per spiegare il misticismo eleusino; o il contesto eliadiano riproduce il contesto eleusino e allora è Eleusi che spiega Eliade e non viceversa.

Chiariamo il senso di quest'ultima affermazione. Apparentemente l'operazione di Eliade consiste nel raccogliere, grazie ad un concetto destorificato (la "mistica agraria"), fatti storici disparati, tra cui l'episodio eleusino, spiegandoli in chiave universale e trascendendo scientificamente lo stesso episodio eleusino. Ma in realtà egli è storicamente condizionato proprio dall'episodio eleusino; egli universalizza arbitrariamente o inconsciamente la formula mistica eleusina e se ne serve come di un parametro per una comprensione scientifica globale (in senso fenomenico) di fatti disparati e tuttavia collegabili mediante quel parametro; ma non rendendosi conto né della realtà storica del parametro né della sua funzione logica, trasforma il parametro in fattore, rende aprioristico il collegamento (mentre è chiaramente un a posteriori), proietta in una irraggiungibile preistoria ciò che è valido negli stretti termini di un documento storico, distorce inevitabilmente e allontana dall'oggettivazione scientifica i fatti esaminati, tra cui la stessa "mistica agraria" eleusina. Ed ecco allora la nostra operazione o contro-operazione: noi storicizziamo lo stesso Eliade rilevando come il suo discorso sia condizionato da Eleusi, e ri-storifichiamo il concetto di "mistica agraria" da lui destorificato.

Ristorificare la "mistica agraria" vuol dire ricondurla, da un'arbitraria funzione di archetipo o di universale, ai limiti di un prodotto localizzabile nel tempo e nello spazio, e cioè ad Eleusi. Il che non è una soluzione, ma è il punto di partenza per l'impostazione di problemi che il fenomenologo neppure avverte. Una corretta problematicizzazione della "mistica agraria" eleusina dovrebbe concernere: l'associazione misticismo-agricoltura (perché e come in Eleusi, a mezzo di *un* culto agrario, si realizza *un* misticismo), i presupposti dell'associazione e infine le conseguenze. In fondo, questo libro ha risposto o tentato di rispondere soltanto all'ultima questione, quella del dopo-Eleusi; esso studia un misticismo in atto, senza andare mai più in là della sua formulazione eleusina (o senza andarci mai seriamente). Si può dire che abbiamo eluso il problema centrale riassumibile con due domande fondamentali: perché in Atene-Eleusi si realizza ad un certo momento la rivoluzione mistica? perché la rivolu-

zione mistica ateniese *sceglie* un supporto agrario come quello eleusino? La prima domanda richiede una ricerca trascendente Eleusi e il misticismo greco, in quanto la risposta potrebbe essere data soltanto dall'individuazione di una rivoluzione culturale (politico-sociale) ateniese che includa tra le sue espressioni anche i *Mysteria*. La seconda domanda mira a togliere dalla pura accidentalità l'episodio eleusino (come del resto la prima) eliminando l'eventualità che un culto agrario, solo per essere agrario, sia potenzialmente mistico. A tali quesiti risponderemo più avanti, rinviando ai guadagni storici conseguiti con una ricerca posteriore alla stesura di questo libro.

Questo stesso libro non avrebbe né potuto né dovuto rispondere, in quanto il suo problema concerne il misticismo greco e non specificamente Eleusi, o, trattando Eleusi, concerne soltanto il dopo-Eleusi. Sono proprio i risultati di questo libro, e cioè la posizione prioritaria di Eleusi nel quadro del misticismo greco, che pongono i problemi da risolvere con una ricerca *esteriore* a quella sul misticismo greco, e che per me è stata *posteriore*. Ciò spiega sufficientemente, spero, il modo cauto ma forse anche ambiguo o indeciso (in effetti non avevo gli elementi per decidere!) con cui ho evitato il problema centrale del prodotto storico eleusino; e, quando non mi è stato possibile evitarlo, o l'ho aggirato con allusioni scarsamente impegnative o l'ho rinviato a soluzioni altrui che accettavo quasi acriticamente, purché non contrastanti con i guadagni storici che venivo conseguendo. Illustrerò con due esempi questa procedura cauta o ambigua o indecisa che sia.

Il primo esempio concerne la derivazione delle iniziazioni eleusine dalle iniziazioni tribali, che do per certa a pag. 135. Non la discuto perché l'istituto iniziatico tribale può efficacemente orientare, come in effetti mi ha orientato, per recuperare alla storia la peculiarità del fatto eleusino; e cioè non quel che di esso può essere spiegato con le iniziazioni tribali ma proprio ciò che le iniziazioni tribali non potrebbero mai spiegare, proprio ciò che lo fa diverso e incomparabile, o addirittura spiegabile *contro* le iniziazioni tribali. Tanto che sùbito dopo (pagg. 139 sgg.) ho mostrato come si potesse facilmente rinunciare alla tesi della derivazione dal-

le iniziazioni tribali, e non perché non vera (cosa che non ponevo in discussione) ma perché non necessaria o non ulteriormente necessaria ai fini di una migliore comprensione dei Misteri Eleusini. E' chiaro che rispondevo al problema: che cosa sono i Misteri Eleusini? E non rispondevo né mi ponevo il problema: da che cosa derivano i Misteri Eleusini?

Il secondo esempio concerne la derivazione di Kore dalla figura di un "dema": a pag. 144 l'accetto pacificamente così come poche pagine prima accettavo la derivazione delle iniziazioni misteriche dalle iniziazioni tribali. Ma l'accetto nei seguenti termini: «Noi ci riferiamo ad un preciso momento storico: il momento dei Misteri Eleusini; prima di esso c'era senza dubbio il rito iniziatico tribale, ma c'era anche il mito di Demeter e Kore, quel mito di "dema" che è legato, oltre che genericamente a tante esperienze religiose agrarie di altre civiltà, anche, e tipicamente, alle cerimonie iniziatiche». Questi sono gli effetti concreti di un simile discorso, o i fini precisi a cui tendevo: *a*) rinviare alla responsabilità altrui il problema (non mio) dei presupposti mitico-rituali di Eleusi, e lo facevo rinviando (in nota 11) a Jensen il teorico del "dema" e a Kerényi l'autore dell'identificazione di Kore con la "fanciulla-dema" indonesiana Hainuwele; *b*) soprattutto stabilire l'irrilevanza del presupposto "dema" quando si cerca, come stavo cercando, la "condizione degli iniziati" e la "funzione del rito iniziatico", per dirla con le parole con cui intitolo i due primi paragrafi dedicati ai Misteri Eleusini (e che comprendono i due esempi che ho scelto per illustrare il metodo).

3. Non vorrei che questo apparente ripensamento di due momenti del libro suonasse come una condanna del comparativismo. Si tratta semmai della questione concernente l'uso corretto della comparazione, o della differenziazione tra un comparativismo fenomenologico e un comparativismo storico. Ma era una questione che in quel momento non mi sembrava necessario porre, per cui accettavo passivamente tanto le iniziazioni tribali quanto il concetto di "dema". Prendiamo pure il caso del "dema" e rimandiamo per ora il caso iniziazioni tribali.

Ho aggirato lo scoglio "dema" proprio per non snaturare la mia ricerca distogliendo l'attenzione dallo storico misticismo eleusino col rinviarne la spiegazione ad un archetipo destorificato e destorificante. Quando dovessi affrontare la questione dell'uso corretto del concetto jenseniano di "dema" nei riguardi di Kore, metterei questa dea greca a confronto con il dio egiziano Osiride invece che (o prima che) con l'indonesiana Hainuwele[3], seguendo in ciò il suggerimento dello stesso Jensen che tanto in Osiride quanto in Kore invita a riconoscere i tratti di un antico "dema". E allora il nostro problema, a differenza di chi si serve del concetto di "dema" per appiattire ogni cosa, diventerebbe: perché Osiride è maschio e Kore è femmina? l'uno è "padre" (di Horus) e l'altra è "figlia" (di Demeter)? l'uno è ucciso dal fratello (Seth) e l'altra è rapita e sposata dallo zio (Hades)? E non sarebbe una serie di domande tendenti a negare la comparabilità di Osiride e Kore, in quanto tale comparabilità, indipendentemente dal ricorso al comune archetipo di "dema", è denunciata da due fatti innegabili: entrambi sono in connessione con l'agricoltùra, ed entrambi finiscono per regnare sui morti. Sarebbe invece una serie di domande tendenti a storificare quanto la comparazione fenomenologica inevitabilmente destorifica. Ciò che (ri-)storifichiamo, col "dema" Osiride e la "fanciulla-dema" Kore, è probabilmente lo stesso concetto di "dema"; ma anche il concetto di "mistica agraria" che accomuna Eliade, Jensen e Kerényi, per tutti e tre i quali hanno un singolare e fondamentale valore probatorio espres-

[3] L'identificazione di Kore con Hainuwele è condotta da K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, ed. it., Torino 1948, pagg. 187-196, insistendo su certi *realia* che dovrebbero essere significativi per la loro ricorrenza, ad es. la presenza del maiale nei miti di entrambe: Kore inghiottita dalla terra insieme ad un branco di maiali e Hainuwele che ha origine da un maiale. Ma non è difficile ritrovare il maiale "significativo" anche nel mito di Osiride: lo ha fatto E. de Martino in *La messe del dolore*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 28 (1957), 2, pagg. 17, 41 e 45; e lo ha fatto in un discorso che, a fini diversi da quelli di Kerényi, prende ugualmente in considerazione i maiali associati a Kore (pag. 41).

sioni di questo tipo: "solidarietà fra l'uomo e il seme" (Eliade), "connessione fra uomo e pianta" (Jensen), "abisso del seme" (Kerényi).

La prima questione che si pone nel processo (ri-)storificante è: si deve spiegare Kore a partire da Osiride, o viceversa? E' chiaro che una domanda del genere sfugge al fenomenologo o all'etnologo che fa fenomelogia mentre crede di fare storia, congetturando una preistoria documentata dai "primitivi" storici. Anzi, per essi sarebbe un falso problema, in quanto non ci dovrebbe essere dubbio che l'unica relazione tra Osiride e Kore è la comune derivazione da un "dema", e perciò né Osiride dipende da Kore né Kore da Osiride, ma entrambi dipendono da un mito di "dema" primitivo. Eppure, anche ammessa la comune origine, non è certo insignificante o irrilevante notare almeno chi, Osiride o Kore, si sia distaccato di più dal modello originario. Ma poi qual'è il modello originario? E qui il presunto falso problema diventa un reale problema metodologico.

Finché tutto va liscio, il modello originario è quello teorizzato da Jensen: il "dema" viene ucciso e dal suo corpo interrato nasce una pianta alimentare. Quando invece si pongono domande sul genere delle nostre, si preferisce rinviare ad una originaria scoperta della "solidarietà fra l'uomo e il seme" che, a livello mitico, produce arbitrariamente i diversi "dema", tra cui anche Osiride e Kore. Ma la storificazione non permette questi rinvii; diciamo pure che non sta al giuoco. Neppure a livello logico, o morfologico, oltre che a livello di una ricerca storica, è più possibile leggere miti alla maniera di Eliade-Jensen-Kérenyi. Dopo Lévi-Strauss e la lezione contenuta nei suoi *Mythologiques*, il significato che diremmo etimologico di un "dema" svanisce come nebbia al sole, e con esso l'ancora più nebulosa "solidarietà fra l'uomo e il seme": un mito va letto per quel che significa la sua struttura e non per gli "insignificanti" elementi della struttura stessa. Si obietterà che il "dema" non può essere considerato alla stregua di un elemento strutturale, ma è esso stesso una struttura (formata da uccisione, interramento e trasformazione in pianta alimentare). Ma allora tanto il mito osirico quanto quello di Kore significano qualcosa non per-

ché derivano dal mito di "dema", bensì perché e nella misura in cui le rispettive strutture si differenziano tra loro e ciascuna si differenzia dalla struttura "dema", o presunta tale.

Più esattamente: il mito di Kore — da cui partiamo perché è quello che concerne questo libro — va comparato con il mito di Osiride e con ogni altro concreto mito di "dema" di qualsiasi cultura (e non con l'astratta struttura di "dema" che è soltanto un a posteriori fenomenologico); la comparazione, a livello strutturale, fornirà per ciascun mito un significato specifico corrispondente alle peculiarità (differenze) delle rispettive strutture. E a questo punto in cui l'indagine (o la problematica) logica cessa di operare, comincia ad operare l'indagine (o la problematica) storica, intesa a differenziare la cultura greca, portatrice del "differenziato" mito di Kore, dalla cultura egiziana, portatrice del "differenziato" mito di Osiride, ed entrambe queste culture da ogni altra cultura portatrice di un "differenziato" mito di "dema". E' chiaro che sia l'indagine logica che quella storiografica si fondano proprio su domande del tipo proposto prima: perché Osiride è maschio e Kore femmina? l'uno è "padre" e l'altra è "figlia"? l'uno è ucciso (dal fratello) e l'altra è rapita e sposata (dallo zio)? E potremmo aggiungere, a partire dalla comparabilità della coppia maschile costituita da padre e figlio (Osiride e Horus) con la coppia femminile costituita da madre e figlia (Demeter e Kore): perché in Egitto è il "genitore" che subisce violenza e viene vendicato dal "figlio", mentre in Grecia è la "figlia" a subire violenza e viene vendicata dalla "madre"? perché in Egitto è il "genitore" che diventa re dei morti, mentre in Grecia è la "figlia" a diventare regina dei morti? ed è forse possibile paragonare la condizione di Horus, il superstite della coppia egiziana, con Demeter la superstite della coppia greca?

Ai fini del risvolto agrario o della generica "solidarietà tra l'uomo e il seme", parrebbe che, purché in qualche modo risulti la connessione tra la vicenda umana e quella delle piante alimentari, tutto il resto è un contingente prodotto di fantasie allegorizzanti, ciascuna a suo modo, senza alcuna necessità d'ordine storico-culturale. E cioè senza relazione "necessaria" con altre realtà storiche che, insie-

me alla coltivazione, il fondamento economico, contribuiscano a connotare le culture portatrici di miti di "dema". Se invece non si accetta questo punto di vista, che sembra universalizzare ma di fatto restringe il campo d'azione della ricerca, ecco che emergono fondamenti culturali che proprio nel caso di Osiride e Kore assumono un valore prioritario rispetto alla "solidarietà tra l'uomo e il seme": per es. il sistema di relazioni di parentela per il quale divengono più importanti della connessione agraria le questioni da noi poste per differenziare il mito di Osiride dal mito di Kore; e la differenziazione pone la questione fondamentale: perché c'è stata? Con la quale domanda ritorniamo, con la convinzione ora di non porre un falso problema, a quella che sopra abbiamo proposto come prima questione nel processo (ri-)storificante: si deve spiegare Kore a partire da Osiride o viceversa? Ciò in quanto il chiedersi perché ci sia stata la differenziazione equivale a chiedersi chi abbia voluto differenziare: i Greci un costrutto egiziano o gli Egiziani un costrutto greco?

A questo punto l'elemento risolutore potrebbe essere la cronologia: la civiltà egiziana precede di molto quella greca, e se di un processo diffusionista si deve parlare, la sua direzione va dall'Egitto alla Grecia e non viceversa. Ma anche a trascurare l'elemento cronologico, optando per una arcaicità della Kore di tanto anteriore al documento e restando ad una lettura sincronica dei miti di Osiride e di Kore, c'è un altro elemento di giudizio che suggerisce la stessa conclusione. Tale elemento si ricava dall'ultima domanda che ci ponevamo nella serie di domande differenzianti i due miti: è possibile paragonare la condizione di Horus, il superstite della coppia egiziana, alla condizione di Demeter, la superstite della coppia greca?

La condizione di Horus è chiarissima nel contesto egiziano: ogni faraone vivente s'identificava con Horus, in relazione all'identificazione con Osiride del faraone morto. Vale a dire, la coppia Osiride-Horus realizzava l'istituto regale costituito dalla coppia padre-figlio, predecessore-successore, re morto - re vivo, che assicurava l'"immortalità" dell'istituto stesso superante la "mortalità" dei singoli faraoni. Niente

di tutto questo si può dire della coppia greca Demeter-Kore, per cui non si può nemmeno dire che la condizione di Demeter corrispondesse alla condizione di Horus correlata alla regalità. Ora ciò non significherebbe niente se la Grecia non avesse mai conosciuto l'istituto regale, senonché sappiamo che essa l'ha conosciuto, adottato e rifiutato; e, come credo di poter dire oggi in base ai guadagni conseguiti nella ricerca successiva alla stesura di questo libro[4], l'istituto regale si diffonde dall'Egitto alla Grecia portando con sé prodotti culturali e istituti mitico-rituali di varia natura. Ora, se ci teniamo a questo livello comparativo in cui il mito osirico è connesso con la regalità e la cultura greca è connotabile per aver adottato e rifiutato l'istituto regale, abbiamo gli elementi per formulare un'ipotesi di lavoro: Atene ha trasformato il costrutto egiziano, accentrato su Osiride, nel costrutto eleusino, accentrato su Kore, in sintonia con la propria trasformazione da regno in *demokratia*. E con questa ipotesi, quale che sia la sua validità per rispondere alle questioni particolari sugli elementi differenzianti il "dema" Kore dal "dema" Osiride, la problematicizzazione della "mistica agraria" compie un salto qualitativo di fondamentale importanza, ai fini di una storicizzazione assoluta.

La portata del salto può essere commisurata dall'abisso che corre tra l'identificazione di Kore con Hainuwele o con qualsiasi altro "dema", e l'identificazione della rivoluzione mistica eleusina con la rivoluzione culturale (politico-sociale) ateniese che ha condotto gradualmente alla realizzazione della *demokratia*. Nei limiti di queste note metodologiche non è necessario esporre i risultati di una ricerca impo-

[4] Si tratta della ricerca che, come dico nella prefazione alla presente edizione, è stata pubblicata col titolo *Il mito, il rito e la storia* (Roma 1978) al quale libro rinvio necessariamente il lettore anche per quel che concerne la relazione tra la coppia divina Osiride-Horus e la coppia umana faraone morto-faraone vivente. Nello stesso libro si tratta diffusamente della "vicenda regale" inserita nella "vicenda agraria", e ad un certo punto si pone provocatoriamente la prospettiva di una derivazione del "dema" da Osiride in luogo della derivazione di Osiride dal "dema" (pag. 326).

stata sull'identificazione della "rivoluzione mistica" con la "rivoluzione culturale"; per chi volesse conoscerli rinviamo a *Il mito, il rito e la storia* (cit. in nota 4) in cui l'agrarietà-telluricità eleusina si fonde nella tendenza agrario-tellurica della rivoluzione democratica, la funzione mistica antigentilizia e eguagliatrice si ricava dalle finalità antigentilizie e eguagliatrici della rivoluzione, il prodotto culturale eleusino è visto muoversi in sintonia con altri prodotti culturali dell'Atene democratica: la filosofia, la poesia tragica, la storiografia. Qui basta aver prospettato le linee di una confutazione storicista alla metastorica "mistica agraria" del fenomenologo.

Ma forse a questo punto si richiede un'avvertenza: il lettore non si lasci indurre a contrapporre la nostra problematica rigorosamente (o aridamente) storicista al suggestivo costrutto fondato sulla "mistica agraria", come se si trattasse di "positivismo" che opera contro tesi vagamente "spiritualiste". Si tratta in realtà di uno storicismo che opera contro ogni costrutto metastorico, vuoi "spiritualista", vuoi "positivista". Si riveda, se si hanno dubbi al riguardo, come nelle note metodologiche preliminari abbiamo operato contro il "positivismo" di A. Huxley, e, in genere, come abbiamo rifiutato la definizione di un "misticismo naturale" distinguendo rigorosamente tra natura (gli strumenti di cui si serve il misticismo) e cultura (il vero e proprio fatto mistico) che è l'oggetto specifico della ricerca storica. Si riveda come, quando si parlava del contenuto dei Misteri Eleusini, ho metodicamente escluso dal discorso il problema "positivista" del rinvenimento di un agente psicodislettico o allucinogeno capace di spiegare ogni cosa (anzi, in un luogo, precisamente a pag. 148, do addirittura la preferenza alla "spiritualità" della spiga recisa, ai fini di una caratterizzazione dell'esperienza eleusina[5]). Dovrebbe dun-

[5] Circa la spiritualità di questo gesto rituale, v. Kerényi, *op. cit.* (in nota 3), pag. 216, che lo paragona, non per il significato ma appunto per la pienezza spirituale associata alla semplicità d'espressione, alla cosiddetta "predica del fiore" attribuita a Buddha, una "predica" consistente nell'esibizione silenziosa di un fiore.

que essere chiaro che io non intendo sostituire una filosofia metafisica (o, dopo Kant, fenomenologica) con una filosofia naturale; ma intendo semplicemente opporre un discorso storiografico al discorso filosofico, quale che sia.

Da questi principii metodologici, che pongono limiti precisi alla nostra ricerca prima di porli o anziché porli alla ricerca altrui, deriva la validità delle tesi contenute in questo libro, le quali, così come non hanno richiesto una specifica riflessione sulla spiritualistica "mistica agraria" eliadiana, adesso non richiedono un ripensamento in seguito alla recente scoperta positivistica di un più che probabile agente psicodislettico operante in Eleusi. Si tratta della *Claviceps purpurea*, la "segale cornuta", che in un convincente lavoro dovuto alla collaborazione di un etnomicologo, un chimico e un grecista, viene proposta come una componente del *kykeon*, e dunque come il fattore allucinogeno tanto cercato dai positivisti fautori del misticismo naturale[6].

Ora se dovessimo utilizzare questa scoperta "naturalistica" per i suoi effetti culturali, ossia in senso rigorosamente storicista, non lo faremmo certo per individuare la sostanza storica dei Misteri Eleusini rivedendo i guadagni conseguiti con questo libro o quelli conseguiti con il *Mito, il rito e la storia* per quanto riguarda l'inserimento dei Misteri stessi nella più vasta rivoluzione culturale democratica. Lo fa-

[6] L'etnomicologo, ossia colui che, interessato alla connotazione delle diverse culture a seconda dei rispettivi atteggiamenti riguardo ai funghi (donde la sua distinzione generale in culture filomicotiche e culture misomicotiche), ha promosso la ricerca nel senso della "mistica naturale", si chiama R. G. Wasson; il chimico è A. Hofmann, lo scopritore dell'LSD; il grecista è C.A.P. Ruck. L'opera s'intitola *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries*, New York-London 1978, il cui sottotitolo è sufficientemente indicativo della funzione globale, in senso positivista, che viene attribuita alla *Claviceps purpurea*. Quanto alla probabilità che la *Claviceps purpurea* fosse un agente allucinogeno ingerito col *kykeon*, deriva dal fatto che nessuno dei componenti noti di questa bevanda può essere considerato di per sé uno psicodislettico, mentre l'orzo potrebbe esserlo stato se contaminato dalla *Claviceps purpurea*, e perciò coltivato in un campo speciale in cui anziché eliminare il fattore inquinante lo si favoriva.

remmo semmai proprio per contrapporre alla eliadiana "mistica agraria" proiettata in un'irraggiungibile preistoria, e di fatto metastoricizzata, un evento storico individuabile in cui uno strumento di misticismo (e cioè un fattore psicodislettico) è associato all'agricoltura (e specificamente alla cerealicoltura) così come la *Claviceps purpurea* si associa ai cereali. L'evento è quello eleusino, che come abbiamo detto sopra condiziona lo stesso Eliade e dunque la sua formulazione di una "mistica agraria": è l'esperienza eleusina per cui ingerendo il cereale inquinato dalla *Claviceps purpurea* si sostituivano i valori fondamentali di una civiltà cerealicola con valori che sembravano trascendere la condizione umana e dunque la stessa civiltà cerealicola; poteva trattarsi tanto d'evasione dalla condizione umana quanto di sublimazione della cerealicoltura, e il tutto nasceva dal temporaneo uso sacrale del cereale che in Eleusi non veniva *mangiato* (secondo l'uso profano) ma veniva *bevuto* (né era proprio lo stesso cereale che veniva mangiato, ma era quello inquinato dalla *Claviceps purpurea*, destinato a fornire la bevanda rituale).

4. Ai fini della confutazione storicista di una fenomenica "mistica agraria" anteriore al fatto eleusino, si è dovuto far riferimento ad una ricerca che abbiamo definito esteriore a questo libro: una ricerca concernente i rivolgimenti politico-sociali nel cui quadro fosse rinvenibile la funzione "democratica" di Eleusi in sintonia con altri prodotti culturali (filosofia, tragediografia, storiografia); una ricerca i cui risultati potevano rispondere al «problema centrale riassumibile con due domande fondamentali: perché in Atene-Eleusi si realizza ad un certo momento la rivoluzione mistica? perché la rivoluzione mistica ateniese *sceglie* un supporto agrario come quello eleusino?» (cfr. sopra, pag. 238). Ora questa ricerca esteriore può restare tale finché concerne qualcosa che era già "esteriorizzata" da questo libro (la "mistica agraria" eliadiana), ma forse deve essere "interiorizzata" in questa seconda edizione per quanto concerne quel poco che in questo libro viene detto circa la genesi sociale dei Misteri Eleusini, e che dunque chiama in

causa proprio i "rivolgimenti politico-sociali" di cui tratta la ricerca esteriore (o per me: ulteriore).

In sostanza, si richiede forse un ripensamento o un approfondimento o una puntualizzazione del discorso fatto nei primi due paragrafi del capitolo IV, quello dedicato ad Eleusi, commisurandolo alla ricerca ulteriore, *Il mito, il rito e la storia*. Lo faremo nei limiti di quanto si dice in quei due paragrafi circa il rapporto tra le iniziazioni tribali e le iniziazioni eleusine; e sarà l'occasione per confutare, come promesso, la citata proposizione eliadiana per cui «i misteri antichi ... non avrebbero potuto organizzarsi come religioni iniziatiche se non avessero avuto dietro di sé un lungo periodo preistorico di mistica agraria».

Formalmente, tutto quel che c'è dietro le "religioni iniziatiche" è costituito dalle iniziazioni tribali e non dalla "mistica agraria": questo è il senso della nostra confutazione. Ed è anche la posizione chiaramente formulata da Pettazzoni tanti anni fa e più recentemente ribadita con una specifica ricerca da A. Brelich[7]; la posizione da cui partiamo in questo libro per impostare i problemi circa "la condizione d'iniziato" e la "funzione del rito iniziatico" che intitolano rispettivamente i due paragrafi da riesaminare.

A pag. 135 così abbiamo definito la funzione del rito iniziatico tribale: «rendere i soggetti sottoposti al rito altret-

[7] Mi riferisco a A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969. C'è da notare che la ricerca di Pettazzoni procedeva dai misteri alle iniziazioni tribali, mentre la ricerca di Brelich procede dalla definizione delle iniziazioni tribali al rinvenimento di tutto ciò che in Grecia può essere fatto risalire ad esse, tra cui, ma non esclusivamente come in Pettazzoni, anche i misteri; i misteri stessi sono tutt'altro che privilegiati nella trattazione, sono addirittura relegati ad un paragrafo d'appendice (pag. 457). Quel che interessa ai nostri fini, e che Brelich puntualmente rileva, è che: il modello misterico è costituito dai Misteri Eleusini; formalmente le iniziazioni eleusine derivano dalle iniziazioni tribali, tanto che per esse è possibile stabilire una relazione formale con tutte le altre derivazioni greche dall'istituto iniziatico tribale; e tuttavia vanno comprese e studiate proprio per ciò che le distingue sia dall'istituto iniziatico tribale e sia dalle sue altre derivazioni greche.

tanti individui tutti ugualmente atti a far parte, con gli stessi doveri e gli stessi diritti, della comune società tribale». Ora se consideriamo questo strumento eguagliatore dal punto di vista della rivoluzione democratica ateniese, intesa come abolizione dei privilegi gentilizi, troviamo che i Misteri Eleusini possono pacificamente aver svolto la funzione d'iniziazioni tribali prima o indipendentemente dalla funzione mistica che conosciamo. Sotto questo riguardo, inoltre, i Misteri Eleusini possono essere paragonati, oltre che ad un "primitivo" istituto delle iniziazioni tribali destorificato, anche a quella sua elaborazione storica spartana nota col nome di *agoge*; e ciò non per spiegare i misteri con l'*agoge* né l'*agoge* con i misteri, bensì per inquadrare entrambi i prodotti culturali in questione nella rivoluzione antigentilizia greca che comincia ad avvertirsi nelle riforme ateniesi (Draconte) e spartane (Licurgo) dell'8° secolo e che si conclude in Atene con la *demokratia* e in Sparta con la *homoiotes*.

Né tutto questo (che *Il mito, il rito e la storia* debitamente rileva) contrasta col fatto che noi ci attenevamo alla suddetta definizione delle iniziazioni tribali non per ridurre ad essa la funzione delle iniziazioni eleusine, bensì proprio per mostrarne l'irriducibilità, come facevamo ribadendo che «gli individui trasformati dal rito eleusino non costituirono mai una società di uguali» (pag. 135), o distinguendo (a pag. 136) tra l'iniziazione tribale che «fa uomini sociali» e l'iniziazione eleusina che «non faceva uomini sociali in nessun senso ... ma trovava in sé il suo principio e il suo fine». Non contrasta, naturalmente, soltanto se, dopo aver posto l'iniziazione eleusina in funzione di uno strumento di democrazia, prendiamo non come obiezione ma come problema il fatto che quell'iniziazione rendesse *mystai* e non *politai*. Non contrasta, d'altra parte, perché in questo stesso libro l'asserita irriducibilità funzionale dei Misteri Eleusini alle iniziazioni tribali non esclude o non trascura il fatto incontrovertibile che i Misteri fossero un culto pubblico ateniese e che, quasi una vera e propria iniziazione tribale, l'iniziazione ai Misteri costituisse un dovere civico (pagg. 177 sgg.). Se infine contrasto c'è è un contrasto di fatti e non

di costrutti logici; donde non fa obiezione, ma, come si è detto, fa problema.

Il problema[8] potrebbe essere formulato così: in che senso la rivoluzione democratica che aveva per scopo la formazione di un nuovo uomo sociale, un nuovo *polites*, ha potuto servirsi del complesso eleusino quasi come di un complesso iniziatico tribale, se il complesso eleusino è irriducibile, quanto a funzioni, all'istituto delle iniziazioni tribali? La soluzione è nei termini stessi del problema: la rivoluzione democratica ha usato "positivamente" (= ai suoi fini) una funzione "negativa" delle iniziazioni tribali, e il complesso eleusino rielaborato in tale funzione "negativa" si è fatto irriducibile alla funzione "positiva" delle iniziazioni tribali. Ora non resta che identificare le realtà che in questa risposta sono connotate dai termini "positivo" e "negativo", messi tra virgolette per significarne la relatività.

Ad un primo grado d'identificazione rinveniamo l'aspetto "negativo" delle iniziazioni tribali nella mortificazione dell'iniziando in funzione di distacco dalla precedente condizione. L'iniziazione tribale comincia col "negare" una condizione di partenza, quella in cui non si è ancora membri della società degli adulti, e sia pure in vista della "positiva" aggregazione alla condizione sociale di arrivo. Se togliamo la "positiva" aggregazione alla condizione finale che è poi quanto effettivamente manca ai Misteri Eleusini,

[8] Il problema – nei limiti di questo libro che, ribadiamo, tratta l'attualità mistica eleusina e non pretende di fare la storia di Eleusi – è sommariamente impostato e risolto da una sequenza proposta a pag. 137 e concernente: l'insufficienza dell'iniziazione tribale ai fini dell'edificazione della *polis*; la svalutazione del rito iniziatico rispetto ai valori della nuova vita associata; la svalutazione della sacralità della nuova vita associata rispetto ai valori sacrali di una società edificata dal rito iniziatico. E' una sequenza più logica che storica. Soltanto in *Il mito, il rito e la storia* ho potuto calarla completamente nella storia, distinguendo tra il destorificato istituto iniziatico tribale e le iniziazioni formalmente tribali della Grecia post-micenea (e post-monarchica), per le quali chiamo in causa un altro genere d'iniziazione: l'intronizzazione o il conferimento della sovranità (v. la messa a punto riassuntiva alle pagg. 306 sgg.).

quel che resta è soltanto il "negativo" distacco o la mortificazione o la morte alla vecchia condizione. Di questa "morte alla vecchia condizione" aveva bisogno la rivoluzione democratica per differenziare il nuovo *polites* dal vecchio *polites*. Ad un secondo grado d'identificazione rinveniamo ciò che, dal punto di vista nella nostra cultura (nella quale opera la dialettica civico/religioso), chiameremmo la condizione religiosa del vecchio *polites*; ed allora appare chiaro che per eliminare una condizione religiosa gli strumenti civici (l'assemblee e gli altri istituti democratici) non bastano, e si giustifica così il ricorso ad uno strumento religioso, appunto il rito eleusino. Ad un terzo ed ultimo grado d'identificazione troviamo ciò che di fatto si voleva eliminare dal vecchio *polites*: il condizionamento genetico; ed evidentemente l'iniziazione eleusina fu ritenuta capace di eliminare (funzione "negativa"!) il condizionamento genetico. A questo punto non resta che: spiegare la capacità dell'iniziazione eleusina di "negare" il condizionamento genetico; dedurre dal tutto la trasformazione dell'iniziazione eleusina in fatto mistico. Anche se, in astratto, questa deduzione è possibile sin da adesso: lo strumento coniato per "negare" una determinata condizione umana ha finito per negare qualsiasi condizione umana, e cioè la mondanità in assoluto.

Il mito, il rito e la storia pone e risolve a suo modo la questione della capacità di Demeter, la dea titolare del rito eleusino, di negare il condizionamento genetico che è alla base del sistema gentilizio contro cui opera la rivoluzione democratica. Si tratta di un discorso complesso che investe tutta la ricerca di quel libro, a partire dalla relazione-opposizione mito/rito, che specificamente intitola la ricerca stessa, vista come relazione-opposizione tra l'immutabile e il trasformabile. Qui non possiamo dar conto dell'argomentazione, ma ci serviamo, e in modo sommario, dei risultati: la realtà metafisica dell'uomo anteriore alla rivoluzione democratica è tutta contenuta nel *genos*; Demeter, indipendentemente dalla sua elaborazione eleusina, svolge un'azione culturale in opposizione dialettica alla realtà naturale (quella rappresentata dal *genos*); la Demeter del rito eleusino (il rito "trasformante" per eccellenza) opera sull'uomo

col presupposto che esso sia "trasformabile" e cioè non legato per sempre alla realtà che gli conferisce il *genos*; Demeter, in definitiva, affilia i figli d'altri genitori (cfr. quanto al riguardo già si diceva alla pag. 152 di questo libro).

Circa il passaggio del complesso eleusino da strumento democratico a strumento mistico, potremmo precisare in qualche punto quanto anticipato: la "negatività" relativa in funzione democratica diventa "negatività" assoluta in funzione mistica. Primo: il superamento del *genos* conseguito dalla *demokratia* è relativizzato alla *polis* ateniese e non arriva ad un superamento etnico-genetico tale da infrangere le barriere che dividono una *polis* dall'altra o la grecità dalla "barbarie"; invece in Eleusi si va oltre e si persegue un superamento assoluto, cospetto al quale la stessa *polis* ateniese diventa, in quanto geneticamente distinguibile dal resto dell'umanità, un mondo da superare. Secondo: la *demokratia* opera contro il *genos* nei limiti in cui esso produce privilegi gentilizi; l'iniziazione eleusina, invece, opera contro il *genos* in assoluto, e cioè per sostituire una realtà metafisica che prima veniva conferita dal *genos* (trascendente l'individuo), in una realtà metafisica sperimentata per mezzo del rito. Terzo: la funzione democratica svuota di contenuti "positivi" il rito iniziatico eleusino; il rito iniziatico eleusino colma i vuoti con altri contenuti, in perfetta autonomia dalla realtà democratica e concepisce una sacralità nuova ed esclusiva (che di fatto esclude l'antica sacralità della *polis*).

Tra i nuovi contenuti eleusini si può annoverare anche ciò che Eliade chiama l' "ottimismo soteriologico"; con la quale inclusione passiamo a confutare l'agrarietà di tale ottimismo e cioè che «come il seme nascosto nella terra l'uomo può sperare in un ritorno alla vita sotto nuova forma». L'argomento fondamentale della nostra confutazione è già espresso in questo libro, nel IV capitolo, al paragrafo 4 concernente "La mistica eleusina". E' espresso quando mettevamo in guardia contro le facili interpretazioni in senso escatologico della soteriologia dei Misteri Eleusini; e soprattutto in quanto siamo riusciti a respingere la necessità di una qualsiasi escatologia in una qualsiasi insorgenza mistica. La ricerca ulteriore

ha giustificato questa nostra posizione cauta e problematica: la storificazione dei costrutti sul destino oltretombale pone problemi che abbiamo affrontato in *Il mito, il rito e la storia*, e che ci danno conto di una realtà sicuramente irriducibile alla destorificata formula eliadiana; tanto per fare un esempio, l'indagine relativa ha chiamato in causa quell'Osiride che qui si è posto in relazione-opposizione alla Kore, e ha chiamato in causa l'istituto della regalità al quale si è fatto cenno a proposito della realtà osirica.

Ora, per restare al nostro schema della "negatività" eleusina positivamente funzionale in senso democratico, e della "positività" che tale "negatività" acquista in autonomia da qualsiasi funzione politica, e con il tipico rovesciamento di valori che denuncia una insorgenza mistica, il discorso soteriologico eleusino fondato sulla contrapposizione tra vita e morte potrebbe essere individuato a partire dalla funzione "positiva" della "negativa" mortificazione implicita in un rito iniziatico. Nel nostro caso muoveremmo dalla valutazione politica di una "morte al *genos*" che realizza la rivoluzione democratica antigentilizia, e approderemmo alla dottrina mistica che la morte è un bene in quanto distrugge gli effetti della nascita (e cioè il prodotto del *genos*). Si tratta di un contenuto iniziatico "positivo" o che rende "positiva" la morte, il quale sorge proprio dall'assolutizzazione dell'antico rito di passaggio privato del suo sbocco sociale, privato della prospettiva di una *finale* aggregazione alla comunità. Questo *eschaton* sociale, mancante nel rito eleusino in quanto realizzato in altro modo dalla *polis* democratica, poté essere sostituito da un *eschaton* mistico che, stando a quel che sappiamo, non si tradusse necessariamente in una teoria escatologica, nel senso odierno del termine. Tanto che per configurare in qualche modo una soteriologia eleusina abbiamo creduto opportuno rappresentare l'iniziato «come uno che quando muore sa che è bene morire, e di questa verità può aver coscienza soltanto fin che è in vita, perché quando sarà morto 'svanirà' come tutti gli altri; gli altri, invece, morranno senza aver saputo perché si nasce e si muore, o, peggio, convinti che morire sia un male» (pag. 140). In sostanza: l'esperienza iniziatica della

morte, una volta resa irrelativa al riacquisto della vita, poté portare a contrapporre la morte alla vita come si contrappone il bene al male.

* * *

Abbiamo cominciato questo libro con un racconto di Erodoto (8, 65) sull'esperienza "quasi mistica" in senso eleusino dell'ateniese Diceo e dello spartano Demarato, entrambi transfughi al servizio dei Persiani. Si trattava, allora, di uno spunto poco più che letterario. Adesso, a conclusione di queste pagine in cui la realtà eleusina risulta inquadrata nella rivoluzione antigentilizia ateniese, e dopo i guadagni ottenuti con *Il mito, il rito e la storia* che ci permettono di equiparare la rivoluzione antigentilizia ateniese alla rivoluzione antigentilizia spartana (la *demokratia* all'*homoiotes*), nonché di contrapporre Atene e Sparta da un lato, quali rappresentanti dell'antigentilizio, a Tebe e alla Persia dall'altro, quali rappresentanti del gentilizio, anche lo spunto letterario può essere recuperato alla storia come elemento di un messaggio erodoteo. Intanto l'intera opera di Erodoto viene in quel libro mostrata sotto l'aspetto di un "messaggio democratico"; ma particolarmente significativo diventa, in tal senso, tutto ciò che ha più stretta attinenza con la battaglia di Platea, assunta a simbolo delle libertà greche, e che è l'oggetto finale della *historia*.

L'episodio di Diceo e Demarato prepara Platea. E', se vogliamo, una contro-Platea, e cioè una Platea in cui Ateniesi (Diceo) e Spartani (Demarato) militano nelle file dei Persiani invece di trovarsi schierati contro di loro; l'episodio non sarebbe significativo se Diceo fosse stato solo o in compagnia di un greco non spartano; era necessaria la presenza di Sparta come la presenza di Atene. Ed è a queste due città, realizzatrici entrambe della rivoluzione antigentilizia, che Eleusi parla facendo sentire "la mistica invocazione di Iakchos", ma ne rende testimoni proprio due transfughi, ossia due personaggi che hanno tradito la rivoluzione antigentilizia come se proprio contro di loro, oltre che contro i Persiani, fosse inviato il funesto messaggio. Ed in effetti

Diceo spiega il senso del messaggio a Demarato, e Demarato consiglia di non parlarne ai Persiani; i due finiscono per essere gli unici destinatari del messaggio.

Tutto questo nel capitolo 65 del libro ottavo. Nel capitolo 65 del libro nono si conchiude la connessione eleusina. A Platea i Persiani sono messi in fuga dagli Spartani, che li inseguono portando il combattimento nei pressi di un bosco sacro a Demeter. Erodoto mostra stupore per il fatto che nessun persiano sia entrato nel bosco sacro né vi abbia trovato la morte, e dichiara: «Credo, sempre che sia possibile far congetture sul modo di agire degli dei, che la dea non abbia voluto accogliere coloro che le avevano incendiato la dimora ad Eleusi».

POSTFAZIONE

Dario Sabbatucci: la storia, l'oggetto religioso e il misticismo greco

Paolo Scarpi

Nato a Piaggia di Sellano, in provincia di Perugia, il 22 dicembre 1923, e scomparso a Roma esattamente un anno prima del suo ottantesimo compleanno, a quel paese Dario Sabbatucci era rimasto sempre legato con un affetto disincantato. E subito dopo il terremoto del 1997, che aveva quasi distrutto Sellano, dedicò alle tradizioni della sua terra alcune pagine «stravaganti», nel senso attribuito al termine da Giorgio Pasquali, soffermandosi sulla figura del Beato Giolo, probabile abbreviazione di Angiolo, festeggiato a Sellano ogni anno il 9 giugno.[1] Forse è stato in seguito a quel terremoto che, tra il 1998 e il 1999, compose pure un libriccino di 150 pagine (con un'appendice di una pagina, ma 150 erano le pagine che si era ripromesso di scrivere: «Arrivato a pagina 150 avrei finito, senza curarmi di aggiungere alcunché, anche se mi fosse parso importante. Dunque a pagina 150 ci sono arrivato e tanti saluti»). A quel che mi risulta non è stato ancora pubblicato. Lo aveva intitolato *Il libro dei matrimoni*,[2] e attraverso di esso, prendendo a pretesto il *Liber matrimoniorum Sancti Johannis Baptistae Renari et Sancti Flaviani Pladiae incipiens ab anno 1752*, che era il registro dei matrimoni celebrati nella parrocchia di Piaggia e Renaro, a partire dal 1752, redatto in latino e «con una bellissima calligrafia dal parroco (*rector ecclaesiae parochialis*) Domenico Pompili», Sabbatucci parlava della sua terra, della sua storia, dei suoi paesaggi, del suo rap-

[1] Sabbatucci, *Giolo, destino d'eremita. Dal Medioevo a oggi tra fede e tradizione*, Edizioni dell'Altana, Roma 2000.

[2] Il frontespizio porta la data 1998. Sabbatucci mi fece dono del dischetto in cui era contenuto lo scritto alla fine di un faticoso concorso universitario, in cui eravamo entrambi commissari, all'inizio del 2000.

porto con essa, della famiglia e delle lunghe passeggiate in cui s'immergeva nel paesaggio stesso, dimenticando case e chiese.

Lo stile di questi scritti così poco accademici, «stravaganti», serenamente disincantati, l'attenzione ai particolari quali ingranaggi di un sistema, la visione dinamica della storia, restano tuttavia quelli dello studioso che nel lontano 11 dicembre 1951 si era laureato con Raffaele Pettazzoni, il fondatore della storia delle religioni in Italia,[3] discutendo una tesi intitolata *Edilità romana: magistratura e sacerdozio*.[4] L'anno successivo alla discussione della sua tesi, egli pubblicava in «Studi e materiali di storia delle religioni»[5] un saggio con cui riconduceva il termine latino *sacer* entro le sue specifiche categorie storiche e nella sua precisa dimensione giuridico-religiosa, tipicamente romana. Quanto al clima culturale in cui, nel corso degli anni cinquanta, Sabbatucci si andava formando:

> Nel campo dell'etnologia religiosa furoreggiava l'etnologia teologizzante di un padre Schmidt con la sua scuola cattolica di Vienna — Raffaele Pettazzoni spese una vita per controbattere quella corrente —, e [...] si facevano sentire forti [...] gli influssi dei vari «irrazionalismi», da Lucien Lévy-Bruhl a Leo Frobenius, ad Adolf Jensen, al misticismo di Mircea Eliade. [...] Contrapporre a quelle correnti d'ispirazione extrascientifica una prospettiva chiarificatrice, fondata sulla ragione laica e sulla scienza aconfessionale, era [...] stato il programma di lavoro, nei

[3] Ma forse potremmo dire il fondatore di una disciplina che ormai si coltiva solo in Italia (e tra grandi difficoltà, soprattutto dopo che istituzionalmente, cioè per disposizione burocratica, non è più ritenuta affine alle discipline demo-etno-antropologiche). Da parte sua l'Associazione internazionale di storia delle religioni (IAHR) è divenuta da tempo una sorta di grande contenitore (si veda quanto scrisse A. Brelich, *A proposito di un congresso di storia delle religioni*, in «SMSR», 31, 1960, pp. 121-28), e a sua volta l'espressione «scienze delle religioni», oggi ampiamente diffusa, si configura come contenitore non meno generico, povero di metodo e che rischia di essere maschera per l'ipoteca teologica che spesso si cela alle spalle di non poche indagine che hanno per oggetto i fatti religiosi.

[4] La tesi fu pubblicata nelle «Memorie dell'Accademia nazionale dei Lincei», Roma 1954, ser. 8, 6/3.

[5] È la rivista fondata nel 1925 dal suo maestro. Da qui in poi, come già alla nota 3, la rivista sarà indicata con la sigla SMSR. L'articolo, con il semplice titolo di *Sacer*, comparve nell'annata 23 del 1952 (pp. 91-101).

rispettivi domini di ricerca ma specialmente nella storia delle religioni, delle due personalità che in quell'epoca costituivano le due presenze dominanti in Italia nel campo delle discipline antropologico-religiose: Raffaele Pettazzoni ed Ernesto de Martino.[6]

Con la storicizzazione del «sacro», tema che sarà ripreso nel 1975 in *Lo stato come conquista culturale*,[7] Sabbatucci dunque concorreva ad affermare la posizione storicistica di Pettazzoni e della sua scuola e prendeva così le distanze dagli «irrazionalismi», dalle istanze emozionali e «vitali» del sacro di Rudolf Otto e della fenomenologia religiosa di Gerardus van der Leeuw come, successivamente, da quelle di Eliade, oltre che da quelle della scuola morfologico-culturale, rappresentata da Frobenius, Jensen e i loro epigoni classicisti come Walter F. Otto e Károly Kerényi. Eppure proprio Benedetto Croce,[8] in polemica con Pettazzoni e con la storia delle religioni, aveva accolto con favore la traduzione italiana del *Sacro* di Rudolf Otto.[9] Per Croce, che contestava la legittimità di una disciplina storica il cui oggetto fossero le religioni, non riconoscendo alla religione la possibilità di essere una categoria dello Spirito, la definizione di *mysterium tremendum* che Otto dava al «sacro», contribuiva a iscrivere la religione nel «vitale». E invece la storicizzazione dei fatti religiosi, avviata da Pettazzoni e dalla sua scuola, in particolare da Angelo Brelich e da de Martino, proseguita da Sabbatucci e da Vittorio Lanter-

[6] Sono le parole con cui Vittorio Lanternari, nell'Introduzione alla seconda edizione del suo *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari 1976, p. 9, riassume efficacemente il *milieu* culturale in cui egli stesso si era plasmato e aveva elaborato la sua opera, pubblicata in prima edizione dal Saggiatore di Milano nel 1959, con una Nota introduttiva di de Martino.

[7] Bulzoni, Roma.

[8] «La Critica», 26, 1928, pp. 48-51.

[9] R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau 1917 (quindi Perthes, Gotha-Stuttgart 1924[12]), che Ernesto Buonaiuti nel 1926 tradusse per l'editore Zanichelli di Bologna (*Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*). Nel 1936 Otto rivide il testo per la C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung di Monaco e su questa nuova edizione Buonaiuti rivide la sua traduzione, apparsa a Milano (Feltrinelli) nel 1966.

nari,[10] superava (e avrebbe superato) l'aporia crociana perché trasformava in prodotto storico le religioni, anche se sarebbe approdata alla «vanificazione dell'oggetto religioso», e soprattutto permetteva di evitare generiche e fuorvianti analogie e arbitrarie e astoriche categorizzazioni.

La critica alle posizioni fenomenologiche e astoriche avviata con quello scritto giovanile non venne mai meno e assunse progressivamente caratteri di metodo e di sistema nel pensiero di Sabbatucci, che ai principi di Pettazzoni, Brelich e de Martino non ha mai smesso di appellarsi. In questi termini infatti si esprimeva nel *Sommario di storia delle relgioni*, in un capitolo dall'eloquente e significativo titolo di *La vanificazione dell'oggetto religioso*:

> Dall'antropologia nei suoi ultimi sviluppi veniva messa in atto una «dissacrazione» dell'oggetto religioso: vuoi ignorandolo come tale, vuoi privandolo della religiosità che ne faceva l'oggetto specifico di una disciplina specifica. [...] Una opposizione sistematica a questo processo dissolutore [...] è venuta con l'oggettivazione fenomenologica dei fatti religiosi [...] Sterile e fastidiosa questa oggettivazione è risultata [...] alla storia delle religioni praticata e insegnata da Pettazzoni, ossia allo stesso Pettazzoni e all'indirizo storicista da lui inaugurato e poi proseguito e definito da de Martino e da Brelich.[11]

E proprio Brelich aveva scritto:

> Lo storicismo che noi contrapponiamo a ogni indirizzo antistorico, si fonda anzitutto sul fatto obiettivo del continuo [...] mutare delle culture e sul riconoscimento che esso dipende dalle forze creative delle so-

[10] Che continua e sviluppa gli interessi etnologici di Pettazzoni.

[11] Sabbatucci, *Sommario di storia delle relgioni*, Bagatto Libri, Roma 1987, cap. 22, pp. 95-98, p. 97. Sabbatucci fa qui esplicito riferimento a R. Pettazzoni, *Gli ultimi appunti*, a cura di A. Brelich, in «SMSR», 31, 1960, pp. 23-55, quindi in Id., *Religione e società*, a cura di M. Gandini, Ponte Nuovo, Bologna 1966, pp. 117-36 (da cui si cita); E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «SMSR», 24-25, 1953-54, pp. 1-25, quindi in Id., *Storia e metastoria*, a cura di M. Massenzio, Argo, Lecce 1995, pp. 47-74 (da cui si cita); A. Brelich, *Perché storicismo e quale storicismo*, in «Religioni e civiltà», 1, 1972, pp. 7-28, quindi in Id., *Storia delle religioni: perché?*, Liguori, Napoli 1979, pp. 205-23 (da cui si cita).

cietà umane [...] Questo storicismo prescinde da ogni presupposto metafisico, da ogni postulato di valori trascendenti; e si realizza nell'individuare i fattori che mettono in grado [...] le singole società di procedere alla scelta di una soluzione culturale.[12]

Obiettivo di Sabbatucci sono ormai la «fenomenologia della religione» di Gerardus van der Leeuw (1890-1950), pastore della Chiesa riformata olandese e autore di una *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (1925) e di una, appunto, *Phänomenologie der Religion* (1933), e il *Traité d'histoire des religions* (1949) di Mircea Eliade (1907-1986).[13] A proposito della fenomenologia del «sacro» proposta da van der Leeuw già de Martino aveva formulato ampie riserve:

Questa «descrizione» del sacro come forza o potenza numinosa è certamente suggestiva: e tuttavia vi si avverte qualche cosa che non persuade [...] Qui il sacro viene certamente rivissuto e descritto proprio come appare a chi è religiosamente impegnato: cioè come un m i s t e r o che non si può spiegare, come una potenza che si manifesta.
Ogni tentativo di storicizzare ciò che si prova, di distenderlo in un processo culturalmente significativo [...] è qui deliberatamente respinto: proprio come lo respinge la coscienza religosa in atto. Il problema della genesi u m a n a della esperienza della potenza d i v i n a resta fuori dell'orizzonte. [14]

Sabbatucci, da parte sua, nella consapevolezza che van der Leeuw si era riproposto di realizzare il «disegno di una fenomenologia religiosa, intesa a fissare e a ordinare l'oggetto religioso, recuperandolo dalla sua documentazione frammentaria (le singole religioni trattate specialisticamente) e soprattutto sottraendolo alle interpretazioni naturalistiche, sociologiche e intellettualisti-

[12] Brelich, *Perché storicismo e quale storicismo*, p. 222. Con il «noi» Brelich intende la scuola storico-religiosa fondata da Pettazoni.

[13] Le opere di van der Leeuw e di Eliade furono tradotte nella ormai mitica «collana viola» della casa editrice Einaudi, «Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici», voluta e realizzata da Cesare Pavese e da de Martino. Sabbatucci sintetizza le sue riflessioni sui due autori nel *Sommario di storia delle religioni*, pp. 89-93.

[14] De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, p. 53. Le spaziature sono dell'autore.

che», coglieva come si trattasse di «una rivendicazione», sia pure «a livello scientifico e non filosofico o teologico, dell'idea romantica dell'unicità e della specificità dell'esperienza religiosa che da Schleiermacher è giunta fino a Rudolf Otto».[15]

All'antistoricismo e all'oggettivazione sistematica di van der Leeuw Sabbatucci associa parimenti l'opera di colui che, parafrasando Brelich,[16] si può ritenere l'espressione più elevata e più raffinata degli «orientamenti antistoricistici contemporanei», l'Eliade del *Traité* ma anche di *Le mythe de l'éternel retour* (1949), *Images et symboles* (1952), *Mythes, rêves et mystères* (1957), e che era stato al centro delle osservazioni critiche degli *Ultimi appunti* di Pettazzoni.[17] Per Sabbatucci anche quella di Eliade è «oggettivazione sistematica», nel realizzare la quale «non viene "ignorato" lo sviluppo storico né il problema dell'origine della religione, e tuttavia vi si fa fenomenologia allo stesso titolo di van der Leeuw anche se in modo certamente diverso. La diversità consiste sostanzialmente nella ricerca del "senso", laddove van der Leeuw cercava il "sentimento"; in altri termini potremmo dire che Eliade ha costruito una "morfologia" religiosa, mentre van der Leeuw ha costruito una "psicologia" religiosa». Entrambi, continua Sabbatucci, in risposta alla domanda «che cos'è religione» procedono a una oggettivazione della religione, ma «van der Leeuw lo fa oggettivando l'"esperienza religiosa" (in risposta alle domande: come si conosce il "sacro"? quali sentimenti desta? quanto dipende dal soggetto e quanto dall'oggetto dell'esperienza religiosa? ecc.), Eliade lo fa oggettivando il modo d'essere e di funzionare delle "ierofanie" (in risposta alla domanda: "che cosa sono i fatti religiosi e che cosa rivelano?")».[18]

All'oggettivazione della religione condotta dalla fenomenologia Sabbatucci oppone la «critica storica [...] come vanificazione dell'oggetto religioso», che è una vanificazione «delle arbitra-

[15] Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni*, p. 89.

[16] Si veda la presentazione di Brelich a Pettazzoni, *Gli ultimi appunti*, p. 119.

[17] *Ibid.*, pp. 117-21.

[18] Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni*, pp. 92 e 93.

rie categorizzazioni concernenti: la forma della religione [...], la produzione mitico-rituale [...] fino [...] alla stessa categoria del religioso che si rivela fuorviante, o comunque inutile, per l'approccio a culture diverse dalla nostra [...] La vanificazione sussiste in quanto effetto secondario di una ricerca della funzione culturale di ciò che è stato recepito acriticamente *sub specie religionis* in culture diverse dalla nostra, vale a dire di ciò a cui è stata attribuita arbitrariamente la funzione che la religione ha nella nostra cultura». Nondimeno, anche se attraverso la comparazione la ricerca storica annulla il proprio oggetto, e cioè la religione, essa resta sempre «ricerca storico-religiosa, e dunque ancora ricerca comparativistica». I problemi sollevati dal comparativismo non si possono risolvere rifiutando la comparazione:

> [Se] sono diventati problemi d'ordine storico, non più contenibili in una problematica classificatoria, ciò è dovuto al fatto che la comparazione ha propagato in misura enorme i limiti che si era dati la storiografia tradizionale: l'eliminazione della comparazione non farebbe che ristabilire questi limiti che, dopo l'esperienza comparativista, dovrebbero risultare insopportabilmente angusti.[19]

Su queste basi Sabbatucci definisce i termini di quella che egli chiama la prospettiva storico-religiosa, «raggiunta da una scuola autenticamente storica, una scuola che dalla sua fondazione si è data come oggetto di ricerca storica la religione o ciò che comunque, nei termini classificatori della nostra cultura, viene recepito come religione».[20] Il fine, come egli ancora scrive, è quello di «storicizzare la stessa categoria del religioso», per evitare arbitrarie categorizzazioni ed estensioni alle culture «altre», diverse anche per la «mancanza di un "civico" da contrapporre al "religioso"».[21] La problematizzazione degli «oggetti di fede», sistematicamente praticata dalla storia delle religioni, compresa

[19] *Ibid.*, pp. 97 e 98.

[20] Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Il Saggiatore, Milano 1990; rist. SEAM, Roma 2000 (da cui si cita), p. 6.

[21] *Ibid.*, p. 62. Per l'opposizione tra civico e religioso si veda *ibid.*, pp. 188-90.

la stessa «fede»,[22] la loro storicizzazione portava dunque al «rifiuto del cosiddetto "specifico religioso" che nella letteratura scientifica ha condotto a costrutti irrazionalistici o psicologistici» al fine di evitare i rischi e gli equivoci «di un'oggettivazione acritica in chiave religiosa».[23]

In questa direzione si collocano opere di grande impegno, come *Il mito, il rito e la storia*,[24] dove le categorie antropologiche e storico-religiose di mito e di rito vengono affrontate nella prospettiva di una storia che contestualizza i concetti. Nella medesima ottica è stato scritto *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, che preferisce «calare la materia in una struttura romana, piuttosto che in una nostra, inevitabilmente condizionata dalla nostra religione, dal nostro concetto di religione».[25] Non diversa è la prospettiva di altre due opere, *Politeismo* (in due volumi) e *Monoteismo*,[26] in cui si riconducono i rispettivi concetti entro i limiti della loro formazione storica, in quanto prodotti da un Occidente ampiamente cristianizzato: il primo, espressione lessicale coniata nel secolo XVI e trasformata progressivamente dai suoi interpreti in sistema teologico, il cui orizzonte di riferimento era pressoché inconsapevolmente l'universo divino greco; il secondo, anch'esso termine dotto probabilmente usato in senso tecnico per la prima volta nel secolo XVII, diffusosi dopo Kant in vari contesti, filosofici, teologici, letterari, e divenuto nel secolo XIX, con Auguste Comte e con Edward B. Tylor, il punto d'arrivo di un percorso evolutivo difficile da dimostrare.

Di questo panorama e di questo complesso itinerario orientato sistematicamente alla storicizzazione dei fatti religiosi il *Sag-*

[22] *Ibid.*, p. 7. La storia delle religioni non aveva fatto della fede un problema d'ordine storico; lo ha fatto Sabbatucci nei primi tre capitoli di *La prospettiva storico-religiosa*.

[23] *Ibid.*, p. 63.

[24] Bulzoni, Roma 1978.

[25] Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 3.

[26] Bulzoni, Roma, rispettivamente 1998 e 2001.

gio sul misticismo greco, pubblicato nel 1965,[27] rappresenta una tappa decisiva. Allora Sabbatucci aveva davanti a sé un'opera importante di Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, pubblicata nel 1924 presso l'editore Zanichelli di Bologna, anno in cui sempre Pettazzoni teneva la lezione inaugurale della prima cattedra italiana di storia delle religioni, e che era in certa misura la risposta dello storicismo italiano a *Les religions orientales dans le paganisme romain* di Franz Cumont.[28] Sabbatucci nondimeno con il metodo inaugurato da Pettazzoni si identificava e non aveva difficoltà a riconoscere, come scrisse nella *Presentazione* alla ristampa del volume del maestro, che proprio Pettazzoni, impostata la costituzione di una scienza delle religioni fondata sulla comparazione, aveva dato avvio alla costruzione di un sapere storico, che «non riducesse i fatti comparati a un medesimo livello, senza una visione prospettica, identificandoli e spiegandoli l'un con l'altro facendo astrazione da un reale svolgimento storico», ma che rilevasse «le differenze sostanziali e di sviluppo dei fatti esaminati», di cui era stata proposta la comparabilità, in quanto sono le differenze che «servono [...] a fare [...] vera storia, perché la storia "non può farsi se non distinguendo, ossia individuando"».[29]

[27] Edizioni dell'Ateneo, Roma. Una seconda edizione ampliata (Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1979; rist. Edizioni dell'Ateneo, Pisa 1991) contiene una nuova prefazione (pp. 7-10), un nuovo capitolo, il settimo, *Note metodologiche conclusive* (pp. 229-56), e una integrazione bibliografica a p. 80 nota 24, relativa alla pubblicazione di *Le cru et le cuit* di Claude Lévi-Strauss (Plon, Paris 1964) e a quella di *Dionysos mis à mort* di Marcel Detienne (Gallimard, Paris 1977). Una traduzione francese, opera di Jean-Pierre Darmon, fu condotta sulla seconda edizione: *Essai sur le mysticisme grec*, Flammarion, Paris 1982, con un *Avant-propos* di Yves Bonnefoy (pp. 5-6). Tutte la citazioni sono tratte dalla seconda edizione, qui riproposta in fotoriproduzione con uno slittamento di due pagine (in più) nella numerazione.

[28] Leroux, Paris 1906 (Geuthner, Paris 1929[4]); la traduzione italiana (Laterza, Bari) è del 1913.

[29] Sabbatucci, *Presentazione* a R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Giordano, Cosenza 1997, p. 5.

Inoltre, e in secondo luogo, i misteri greci non erano l'oggetto della sua indagine; «il problema concerneva il misticismo greco e non specificamente Eleusi».[30] Se Pettazzoni, a proposito dell'esperienza religiosa greca, aveva collocato nel farsi della storia il fatto religioso in quanto, come «non c'è una grecità "fuori del tempo", che poi si riveli nel tempo storico», così la religione, essendo «una forma della civiltà [...], storicamente non si intende se non nel quadro di quella particolare civiltà di cui fa parte»,[31] Sabbatucci a sua volta aveva assunto come oggetto e come problema storico-religioso il «misticismo» calato nella civiltà greca. In quanto storico delle religioni, egli non si proponeva dunque una ricostruzione evenemenziale dell'oggetto «misteri», che è propria di una prospettiva storiografica, ma una ricostruzione «concettuale», logica e storica, del misticismo greco, da cui è derivato all'Occidente il termine stesso «misticismo» così come il sostantivo e l'aggettivo «mistico», pur con le limitazioni semantiche derivate dall'«uso che se ne è fatto nel cristianesimo».[32]

In via preliminare egli circoscrive «ogni misticismo, sia come atteggiamento, sia come comportamento, sia pure come dottrina, al momento della ricerca non di un assoluto ma [...] di uno "scioglimento" da un determinato "mondo"», per quanto «le vie [...] usate a questo scopo» siano offerte proprio da quel mondo al quale ci si vuole sottrarre; relativizza anche l'antitesi tra «mistico» e «non-mistico», il quale ultimo appare «definibile solo di volta in volta quando è rilevato, per negazioni, con la comparsa del mistico». E alla fine riconosce che «una nuova idea della sacralità, fondata sull'esperienza mistica, induce spesso a modificare il *modus vivendi* profano oltre che le norme religiose istituzionali, con conseguenze culturali che trascendono la portata puramente religiosa».[33]

[30] L'affermazione è dello stesso Sabbatucci: *Sulla componente agraria del misticismo greco*, in «Culture», 5, 1979, pp. 131-38; quindi in Id., *Giuoco d'azzardo rituale e altri scritti*, a cura di G. Mazzoleni, Bulzoni, Roma 2003 (da cui si cita), pp. 171-94, p. 179.

[31] R. Pettazzoni, *Introduzione alla storia della religione greca*, in «SMSR», 23, 1951-52, pp. 20-33, quindi in Id., *Religione e società*, pp. 21-22.

[32] Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, p. 14.

[33] *Ibid.*, pp. 40 e 42.

Nelle «Osservazioni intermedie» (*Zwischenbetrachtung*), che nella sua monumentale *Sociologia delle religioni* scandiscono il passaggio dall'esame del confucianesimo e del taoismo a quello dell'induismo e del buddhismo, Max Weber da parte sua aveva rilevato, prima, che il mistico «prova se stesso *contro* il mondo» e, poi, aveva osservato, in termini riconducibili quasi a una generalizzazione descrittiva, che la «mistica» si configura come una critica se non talora come un'eversione nei confronti del sistema culturale, in quanto «ogni "cultura" appare come una deviazione dell'uomo dal ciclo organicamente preordinato della vita naturale e per questo condannata, con ogni suo progresso, a un'insensatezza sempre più distruttrice».[34] Ma a differenza di Weber Sabbatucci riconosceva alla mistica un valore dinamico e storico, costruttivo, creativo e innovatore, e soprattutto ne rifiutava ogni generalizzazione con pretese universali e a priori.

Calata nel mondo greco, la prospettiva rivoluzionaria della mistica si traduceva concretamente per Sabbatucci nelle pratiche rituali dell'orfismo,[35] che criticava ma non negava e pertanto riplasmava il sistema mitico e rituale greco tradizionale. È l'aspetto rituale che caratterizza soprattutto l'orfismo quale pratica, appunto, che con i suoi «riti» è in grado di produrre trasformazioni. Affermava infatti Sabbatucci in uno scritto successivo al *Saggio*:

> Il misticismo nasceva come modo di agire nell'attualità per mezzo di riti iniziatici o trasformanti, e si contrapponeva a quella realtà attuale (al mondo) che i miti fondavano e rendevano inaccessibile all'uomo. Dal che deriva il carattere ritualistico del misticismo e la sua azione demitizzante.[36]

[34] M. Weber, *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1947[4], vol. 1, pp. 536-73. Cito dalla traduzione italiana a cura di Chiara Sebastiani, *Osservazioni intermedie. Teoria degli stadi e delle direzioni del rifiuto religioso del mondo*, in M. Weber, *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, vol. 2, pp. 583-625, p. 588 (corsivo dell'autore) e pp. 622-23.

[35] Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, capp. 2-3.

[36] Sabbatucci, *Religione tradizionale ed esigenze soteriche*, in R. Bianchi Bandinelli (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, Bompiani, Milano 1979, vol. 6, pp. 569-617, p. 604.

In questo modo l'orfismo si faceva carico di riti iniziatici che liberavano uomini e città dalle impurità e permettevano di accedere anche a livelli superiori di purificazione quando impura veniva considerata complessivamente la stessa condizione umana.

Anticipando di circa un decennio le linee interpretative della scuola francese,[37] Sabbatucci leggeva anche il vegetarianismo orfico (e pitagorico) come «una *conditio sine qua non* per il superamento mistico della mondanità» e come espressione di rottura con il modello tradizionale che prevedeva il consumo rituale delle carni sacrificali.[38] La ripartizione dell'animale sacrificato, la carne agli uomini e il fumo delle ossa bruciate con il grasso agli dei, scriverà più tardi Sabbatucci,

> comportava due diversi modi di essere: l'umano (mortale) e il divino (immortale). Fissava inesorabilmente la condizione umana come quella di coloro che dovevano sacrificare agli dei, dovevano mangiare (carne: ossia il «mangiabile»), e dovevano morire. Il rifiuto orfico della condizione umana si poté così esprimere come rifiuto della perpetuazione del sacrificio prometeico, che poi diventava, in assoluto, il rifiuto di cibarsi della carne.[39]

Se tuttavia l'orfismo, insieme all'esoterismo-settarismo del pitagorismo che a sua volta aveva elaborato un analogo stile di vita (il *pythagóreios bíos*), traduceva agli occhi dei Greci non-iniziati la categoria del «mistico»[40] attraverso il suo stile di vita (l'*orphikòs bíos*, appunto), e la sua rilettura della mitologia tradizionale, attraverso l'esoterismo per distinguersi e l'esotismo per marcare la propria estraneità all'universo greco etnocentricamente inteso,[41] esso nondimeno era soltanto lo «sviluppo» del misticismo la cui origine invece risiedeva nei *mystéria*. E questi altro non sono, come correttamente intende Sabbatucci, quelli di Eleusi, peraltro cul-

[37] Nella seconda edizione del *Saggio* Sabbatucci si riferirà esplicitamente a *Le cru et le cuit* di Lévi-Strauss e al *Dionysos mis à mort* di Detienne: vedi sopra, p. 267 nota 27.

[38] Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, pp. 76 sgg.

[39] Id., *Religione tradizionale ed esigenze soteriche*, p. 606.

[40] Id., *Saggio sul misticismo greco*, pp. 53-56, 75 nota 23; *Religione tradizionale ed esigenze soteriche*, pp. 606-07.

[41] Id., *Saggio sul misticismo greco*, pp. 55-56.

to pubblico di Atene e dunque una pratica rituale, il che equivale a dire un «agire», se *órgia*, che è altro termine da cui sono designati i misteri (insieme a *teleté* e *mystéria*) e vale «rito, cerimonia religiosa, pratica di culto», deriva dalla medesima radice di *érgon*, «azione, opera».[42]

Pettazzoni aveva già individuato proprio nei misteri un potenziale eversivo antistatale e «ultranazionale»,[43] un potenziale che, sempre secondo Pettazzoni, si sarebbe reso attuale nel momento della dissoluzione degli stati nazionali e dell'affermazione dell'impero universale. Il carattere eversivo dei misteri per Sabbatucci risiedeva invece nell'uguaglianza, postulata e rituale, dei partecipanti (gli iniziati) che si opponeva ai privilegi di nascita pretesi dai *géne* gentilizi, così che l'affermarsi dei misteri (di Eleusi) correva parallelo all'affermarsi della *demokratía* in Atene. Con la *demokratía* il potere non era più personale, come nel *génos*, ma restava nelle mani del *dêmos*. Analogamente, nel mito di fondazione dei misteri eleusini, l'immortalazione mancata di Demofonte, il figlio del re di Eleusi, traduceva la perdita di un privilegio — l'immortalità del figlio di un re, dunque del membro di una famiglia gentilizia — in un vantaggio per tutti, l'introduzione dei misteri. L'«operazione» corre parallela alla sostituzione dei *géne* umani con un *génos* divino: Gaia, la Terra, diventa la madre degli uomini che si fanno pertanto *gegeneîs*, nati dalla Terra. È una maternità dai tratti di una rinuncia al *génos* che contribuisce a sopprimere le disuguaglianze perpetuate dalla prospettiva gentilizia. Ma Gaia è una sorta di *deus otiosus*, attiva solo sul piano del mito, mentre i Greci e in particolare gli Ateniesi avevano un'altra Terra madre, tale anche nel nome, *De-meter*, Demetra, attiva sul piano del culto e istitutrice dei misteri, la dea che aveva introdotto l'agricoltura e la cui eventuale inattività, come narra il mito di fondazione degli stessi misteri di Eleusi, sarebbe stata una minaccia per l'ordine cosmico e per l'esistenza stessa degli dei.

[42] Si veda proprio a questo proposito Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, pp. 316-17, 322.

[43] Pettazzoni, *I Misteri*, p. 198.

Si chiarisce così anche la relazione dei misteri (eleusini) con l'agrarietà, da collocare sul piano del contingente secondo Sabbatucci, ma che per Pettazzoni, come per molti altri a lui coevi o di poco posteriori — e non poteva essere altrimenti —, era l'*humus* da cui erano scaturiti tutti i culti misterici, anche quelli di epoca ellenistica e tardo-antica. Senza dubbio, accettando questa origine, Pettazzoni pagava il suo debito a James Frazer e al suo *dying and rising god*, nel quale l'antropologo britannico abbracciava un numero sconfinato di esseri sovrumani ed extraumani, ai suoi occhi incarnazioni o addirittura ipostasi di un più generale, diffuso e pressoché universale «spirito del grano», in costante fluttuazione con un ancor più generale «dio della vegetazione», là dove non gli era possibile istituire alcuna relazione diretta con il grano. Nonostante ciò, Pettazzoni risolveva il problema dell'origine dei misteri nella prospettiva storico-culturale, e pertanto problematica, del rapporto instaurato dall'uomo con la natura, con la vita e con la morte, un rapporto che ha avuto esiti diversi nella storia, denunciati dalla «diversità tipologica» che «è l'indice di una diversità di sviluppo».[44] Su questa linea Sabbatucci, allontanandosi però da Pettazzoni, chiude l'agrarietà in Eleusi, dove la cerealicoltura, dono della Terra madre *De-meter*, diventa strumento per realizzare una realtà culturale umana e dove contemporaneamente Demetra traduce un modo di essere: quello materno, che emerge dal rapporto con la figlia Kore, e quello di nutrice, realizzato attraverso il dono della cerealicoltura e la funzione appunto di nutrice nei confronti del figlio del re di Eleusi (assunta dalla dea nel mito di fondazione dei misteri).

Lo schema iniziatico dei misteri, il cui modello eccellente resta quello eleusino, può ben derivare, per Sabbatucci, da uno schema di iniziazione di tipo tribale secondo il quale il giovane maschio è sottratto alla famiglia (in Grecia al *génos*) per introdurlo nel gruppo politico-sociale. Era quanto aveva fatto Pettazzoni, la cui ricerca «procedeva dai misteri alle iniziazioni».[45] Diverso percorso

[44] Pettazzoni, *I Misteri*, pp. 193-96.

[45] Così si esprime proprio Sabbatucci, nelle citate *Note metodologiche conclusive* del *Saggio*, p. 249 nota 7.

aveva seguito Brelich, che procedeva «dalla definizione delle iniziazioni tribali al rinvenimento di tutto ciò che in Grecia può essere fatto risalire ad esse, tra cui, ma non esclusivamente, i misteri». Ma per quanto si possa e si debba rilevare una derivazione formale delle iniziazioni eleusine da quelle tribali, così come si possa stabilire una relazione formale con le altre derivazioni greche dall'istituto iniziatico tribale, «tuttavia vanno comprese e studiate proprio per ciò che le distingue sia dall'istituto iniziatico tribale e sia dalle sue altre derivazioni greche».[46]

Il meccanismo iniziatico tribale è infatti inadatto alla società greca, stratificata e pertanto fondata su una concreta disuguaglianza, laddove il rito iniziatico, uguale per tutti, rendeva e renderebbe tutti uguali. Questo principio di uguaglianza (forse «utilizzato o riesumato in Grecia»),[47] annidato nella pratica rituale dei misteri, a cui erano ammessi gli iniziati e da cui erano però esclusi i non-iniziati, viene da Sabbatucci collegato con le trasformazioni politiche ateniesi che diedero vita, prima, agli interventi di Solone, ma soprattutto alla successiva «rivoluzione anticlassista oltre che antigenetica» di Pisistrato.[48]

In questa prospettiva Sabbatucci, dunque, rivisita e riformula il problema del rapporto dei misteri con l'agrarietà, non nel senso di una «mistica agraria» quale forma religiosa pregreca — diversamente e al contrario di quanto sostenuto da Eliade nel *Traité* —, ma in quello funzionale di una connessione dei misteri con il regime economico-produttivo che caratterizzò lo sviluppo della democrazia ateniese. In questo modo, negati gli effetti del diritto di nascita, l'*eschaton* sociale del rito iniziatico — con cui egli ha sempre continuato a connettere formalmente i misteri — sarebbe stato trasformato in «un *eschaton* mistico che, stando a quel che sappiamo, non si tradusse necessariamente in una teoria escatologica, nel senso odierno del termine».[49] L'agrarietà era

[46] *Ibid.* Sabbatucci si riferisce a *Paides e parthenoi* di Brelich (Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969).

[47] Sabbatucci, *Religione tradizionale ed esigenze soteriche*, p. 596.

[48] *Ibid.*, p. 597. Il problema del ruolo di Demetra nella negazione del *génos* è da Sabbatucci affrontato e risolto in *Il mito, il rito e la storia*.

[49] Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, p. 254 e passim.

solo l'involucro ovvero il contingente su cui si innestava la rivoluzione mistica dei misteri che negava questo mondo per sopravvalutare l'«altro mondo, quello dove vanno i morti (assimilabile al mondo precosmico, quello del tempo del mito)».[50] Sulla base di queste premesse anche un culto proveniente dall'Oriente, come quello di Cibele,[51] sarebbe diventato mistico, cioè rivoluzionario, facendosi «agrario» e queste medesime premesse avrebbero consentito lo sviluppo in senso ultramondano di Eleusi, quando «l'esperienza iniziatica della morte, una volta resa irrelativa al riacquisto della vita, poté portare a contrapporre la morte alla vita come si contrappone il bene e il male».[52]

Da qui la conseguenza decisiva che tutti i culti, greci e non greci, per diventare misterici e mistici nel mondo classico hanno dovuto «agrarizzarsi». Infatti, alcuni anni più tardi, dibattendo e confutando la tesi di Eliade, che sosteneva e accreditava l'origine agraria dei misteri e del misticismo e che vedeva proprio «nella mistica agraria preistorica [...] una delle radici principali dell'ottimismo soteriologico»,[53] Sabbatucci avrebbe scritto di «considerare non necessaria ai fini di un'insorgenza mistica la componente agraria», ché a suo avviso:

> *a*) Il fatto mistico non dipende dagli strumenti (agrarietà o altro che sia) con i quali si realizza; *b*) la ricorrente, ma non necessaria, connessione greca tra misteri ed agricoltura dipende dalla elaborazione mistica eleusina derivante da un culto agrario; *c*) ogni insorgenza mistica greca, anche quando come nei misteri di Samotracia è difficile o impossibile una caratterizzazione agraria, può essere storicizzata dal presupposto eleusino.[54]

È questa una critica in cui Sabbatucci coinvolgeva parimenti la teoria del *dema* di Adolf Jensen,[55] per il quale si trattava di

[50] Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, pp. 172-73.
[51] *Ibid.*, p. 226.
[52] *Ibid.*, pp. 254-55.
[53] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (1948), nuova ed. it. a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 31.
[54] Sabbatucci, *Sulla componente agraria del misticismo greco*, pp. 175-76.
[55] A. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Schröder, Stuttgart 1948 (trad. it. *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*,

un'«idea centrale», frutto di un'esperienza-conoscenza primordiale di tipo psichico ed emozionale, idea con la quale il complesso mitico-rituale eleusino doveva avere avuto un «legame naturale» secondo Walter Otto,[56] e dalla quale Károly Kerényi[57] faceva derivare Kore. Ma per Sabbatucci questa «derivazione genetica» di Kore da un'astratta struttura *dema*, non è né logica né storica, perché si deve prima comparare il mito di Kore con quello di Osiride e poi «con ogni altro concreto mito di "dema" di qualsiasi cultura».[58] Così formulata, la teoria del *dema* corrisponde sempre al «concetto di mistica agraria», che per Sabbatucci, alla fine, accomuna Eliade, Jensen e Kerényi.[59]

A questo punto la «mistica agraria» poteva essere storicizzata e dunque ricondotta da un arbitrario ruolo archetipico o di universale alla sua reale consistenza di prodotto storico circoscritto nel tempo e nello spazio, che nel caso dello specifico e del differenziato greco equivaleva a Eleusi. Ciò anche significa che ogni culto diventava misterico e mistico solo «agrarizzandosi», cioè «eleusinizzandosi». Il «misticismo greco», con tutto il suo corredo mitico, rituale e simbolico, veniva in questo modo ricondotto entro l'alveo della storia e della «cultura» e vanificato come oggetto religioso astorico. Era stato anch'esso un modo, per parafrasare Brelich, con cui la società greca era riuscita «a dar senso a ciò che senso — umanamente — non *aveva*; [...] a sot-

Edizioni scientifiche Einaudi, Torino 1952; rist. Bollati Boringhieri, Torino 1992).

[56] W. F. Otto, *Der Sinn der eleusinischen Mysterien*, in «Eranos Jahrbuch», 9, 1939, pp. 83-112.

[57] K. Kerényi, *Kore*, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig 1940-41 (1942); trad. it. *Kore*, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Einaudi, Torino 1948 (rist. anast. Boringhieri, Torino 1972), pp. 149-220.

[58] Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, pp. 144, 172-73, 240-45. Sabbatucci ha approfondito la discussione in *Mistica agraria e demistificazione*, Euroma - La Goliardica, Roma 1986.

[59] Eliade, del resto, nel primo volume della sua *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris 1976 (trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1979) sfrutta il motivo *dema* a sostegno della sua «mistica agraria».

trarre ciò che le importa*va* alle sorde contingenze del mondo non-umano; a creare un rapporto con ciò che altrimenti non *era* suscettibile di rapporto umano».[60]

Tramontata la parabola ateniese, il ruolo e la funzione in senso democratico dei misteri, «mistici» e «rivoluzionari», evolvettero nel segno di una sempre maggiore autonomia, svincolandosi da ogni dipendenza politica, e poterono dare vita a un *eschaton* orientato in senso universalistico, diventando però parte di un'altra storia.

[60] A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1966, pp. 64 e 66. I corsivi sono miei.

INDICE DEGLI ARGOMENTI

acqua, 68; *vedi anche* mare
Ade, *vedi* Hades
adikia, 111
Adrasteia, 104-07
affiliazione, 152-53
Afrodite, *vedi* Aphrodite
Agra, 131
agrario, 153-55, 172, 182, 222-24, 228, 231-48
agricoltori, agricoltura, 74, 84-86, 152-53, 165, 224, 231-48
Aiace, 58
Aidos, 102
aiora, 68
Aither, 98
aldilà, 69, 160-63, 170; *vedi anche* escatologia, morti
ali (contrassegno divino), 117
alienazione, 63, 66
allevamento, allevatori, 84-85, 224
allucinazioni, 25
alterità, 68, 188, 210-11, 214
alternativa mistica, 34, 36, 107, 114, 116-17, 132, 137, 226
Anaktes, 210
Ananke, 103-05, 107, 111-12
Anassagora, 205
Anassimandro, 111
androginia, 211
anfizionia delfica, 187
annegamento, 68, 117-18
annichilimento, *vedi* annullamento
annullamento individuale, 18, 39, 128, 146, 206
anti-civico, 184, 186
anti-cosmico, 169
anti-mondano, 186
anti-naturismo, 217
anti-realtà, 227
antropogonia, 118-28
Apate, 98
Aphrodite, 117, 159, 186, 203
apollineo, 53, 187
Apollon, 108-09, 187-88, 210
apotropaico, 69-70, 72
Arcadi, 119
archetipo divino: femminile-materno, 219-21; maschile-paterno, 221
arconte re, 177
Ares, 186
argentea (generazione), 83, 123
aria (come alterità), *vedi* cielo
Aristotele, 158, 217-18
Artemis, 108-09, 159, 203, 221-23, 225
artemisiaco, 225
ascesi, 19-20, 23, 72, 141, 157, 206, 225
assoluto, 37-38, 106, 138-39, 142, 160-61, 170-71, 188, 193, 208, 210, 213, 215, 217-18, 223
Astarte, 203
Atena, 194
Atene, 140, 177-85, 194, 245-46, 250, 255
atteggiamento mistico, 34, 39, 63, 170
atto, 217-18
attualizzazione di figure mitiche, 51, 212, 227

aurea (generazione), 83, 123
Axieros, 194
Axiokersa, Axiokersos, 194

baccanti, 60-61; *vedi anche* menadi, menadismo
bhakti, 39, 159
Brimo, Brimos, 149-53
bronzea (generazione), 83, 123
buddhismo, 26
Buphonia, 84-86

Cabiri, 199, 208-12
caccia, cacciatori (civiltà di) 84-85, 222, 224
caduta, 60, 74, 96
caotico, 50, 60, 74, 141, 169, 209; *vedi anche* Chaos, dialettica caos-cosmo
carne, 73, 77, 79-86
catarsi orfica, 70
catartico, 70, 72
Celeo, 165, 170
centri culturali pre-greci, *vedi* santuario
cerealicoltura, 74, 84, 224, 248
Chaos, 94-95, 112, 114-15, 169
cholos, 115
Cibele, *vedi* Kybele
cielo, 68, 114, 117, 224
Cielo Padre, 221
Cipro, 186
Cirra, 188
civico, 188, 191
colpa, 74, 84
comparativismo, 240
compiutezza, 74, 94, 139
comportamento mistico, 16, 39, 63, 153, 170, 196
condizione umana, 78-81, 95, 106, 121-22, 127-28, 134, 164-65, 168, 190, 206, 216, 228
coniunctio oppositorum, 108
conservatorismo, 189
consultazione oracolare, 189-91
Coribanti, 57-58, 208
coribantismo, 57-60
cosmico, 60, 74, 191, 205, 208-09; *vedi anche* dialettica caos-cosmo
cosmogonie, 94-118
cosmologia greca, 100
cottura di cibi, 80
Creso, 190
cristianesimo, 17, 26, 35-36, 146-48
culto pubblico ateniese, 177-79, 182
cultura e natura, 62, 64, 80-81, 136, 224
Cureti, 208, 210

dadouchos, 178
dea del ciclo culturale agricolo, 219-221
dea mediterranea, 219-21, 225
Delfi, 187-91, 210
«dema», 144, 172-73, 240-45
Demeter, 143-44, 146, 150-53, 155, 158-59, 165-73, 177, 182, 186, 194, 196, 203, 205, 221-25, 227-228, 231, 234-40, 243-45, 252-56
demetriaco, 182, 224-25
Demofonte, 152, 164-67, 170
demokratia, 245, 250-54
deperibilità, 124
destino, 102, 105
Deucalione, 119
devozione, 39, 158
dialettica: aristotelica, 217-18; caos-cosmo, 74, 141, 209, 227; demetriaca, 224; mistica, 15, 34, 39-42, 50, 204, 218, 223; sacro-profano, 66, 137-38, 140, 177, 181, 188, 209
diasparagmos, 66
digiuno, 19, 22, 150, 155-56, 171
Dike, 104-05, 112
diluvio, 123
dinamismo, 125
dio del ciclo culturale dei nomadi-pastori, 221
dionisiaco, 53, 124, 187-88

dionisismo, 45, 52
Dionysos, 50-53, 55, 61, 64-66, 68, 90, 118, 128, 182, 187
Dioscuri, 211, 213
Disaule, 180
divinità, 78-79, 98-99, 103, 121, 124, 162, 216-17
divulgazione dei misteri, 134, 182
donne, 69, 121; *vedi anche* femminile
Draconte, 106
drammi sacri, 150
droghe, 24-25, 29, 34, 36
dualismo, 118

ebrietà, 19, 24-25, 34, 36
Edipo, 190
efebi, 177
Egitto, 56, 244-45
Eleusi, 13-14, 17-18, 31, 50, 140, 170, 177-96, 210, 224, 228, 255-56
Elisio, 101
Empedocle, 75, 105
entusiasmo, 45, 57-71, 73
epilessia, 58, 62-64, 69-71, 73
epoptai, *epopteia*, 18, 132, 148, 150, 154, 194
Eracle, 58, 60-61, 131
Eraclito, 105
Erebos, 98-99
Eretteo, 140, 180
Eris, 98
Erodoto, 158
eroe, 49-50
Eros, 107-12, 115, 117
esaltazione, 147
escatologia, 64, 118, 124, 133, 138-139, 141-42, 158-63, 165, 253-54
Eschilo, 105
esiodeo, 91-92, 99, 119, 121, 124
Esiodo, 91-93, 100-03, 108-09, 114-16, 119-20
esoterismo, 54-55, 150-51, 154-56, 159, 162, 196, 199, 226
esotismo, 50, 55, 183, 228
espansionismo ateniese, 180-82
Esperidi, 98, 101
Essere supremo, 201, 221
estasi, tecniche estatiche, 20, 36, 147
estroversione, 126
Eumolpidi, 183
Eumolpo, 140, 180, 183, 192
Euripide, 60-61, 205
Eurydike, 117
Eurynome, 117
evasione, 35, 40, 63, 66-67, 96, 134, 189, 191, 212, 214
evento, 204
exoterismo, 151, 159-63
extra-mondano, 135, 177, 210
extra-territorialità, 183-84, 187, 193
extra-urbano, 185

fave, 73-74, 232-33
fecondità, 155
fede, 149
felicità, 96, 110, 137-39, 158-63, 167
femminile, 203; *vedi anche* donna
festa, 77
fiaccole, 147-48
figure divine, 109, 143
finitezza; *vedi* compiutezza
Focide, 187
follia, 36, 60, 64, 66-67, 69
forma, 204, 209, 217-18; divina, 109
fotopsia, 147-48
frammentarietà cosmica, 95, 105, 108-09, 111
Frigia, Frigi, 225-26
fuoco, 79-80

Gaia, 97-100, 108, 113-16, 122, 128, 221-22
Galeno, 148
generazione: asessuale, 99; sessuale, 99, 108-09, 113
Geros, 102
gigantomachia, 99
giustizia, 123

Glauco (spartano), 190-91
gnosi, 158, 168
gradi iniziatici, 18, 194
«grande» (epiteto cultuale), *vedi* megas
Grande Madre, 97, 219, 234; *vedi anche* Megale Meter, Magna Mater
Grandi Dei, 193, 196, 199-202, 205, 207, 211-14, 216-17, 232-35
guaritori, 28, 31; *vedi anche* iatromantica
guerre mitologiche e tradizionali, 181

Hades, 194, 224, 241
Hainuwele, 240, 245
Hekate, 203-04
Helios, 109
Hemera, 98
Hera, 117
hierokeryx, 178
hierophantes, 148, 178
Horus, 241, 243-45
hybris, 47, 58, 125, 159, 171, 206, 214, 227
Hyperion, 109
Hypnos, 98, 103

iatromantica, 31, 49
ierofante, 148, 178
ierogamia, 150
illuminazione, 18, 63, 149, 168
immortalazione mancata, 164-67
immortalità, 78, 81, 103, 166-67; perdita dell', 78-80, 164
imperfezione, 94, 108, 209
imperialismo ateniese, *vedi* espansionismo
impiccagione, 68-69, 117-18
inattualità, 218
incommensurabilità, 209
indefinito, 94, 209
Indiani dello Stretto di Puget, 21-23
individualismo, 32, 41, 124, 127, 132
individualità, 128, 132-33, 160
Indoeuropei, 221
indovini, 31, 70
induismo, 26, 40, 141, 159
infelicità, 162-63, 169
Inferi, 169; *vedi anche* aldilà
infinito, 94, 143, 209
informalità pre-cosmica, 108, 218
iniziazioni tribali, 18, 135-38, 141-142, 145, 152, 154-55, 167, 179, 182, 184, 194-95, 204, 211, 214-215, 239, 249-54
inno omerico a Demeter, 158-60, 163-73
interconfessionalismo, 17
interdizioni, 20, 71-73, 75-76, 90, 141
interiorizzazione, 39-40, 125
internazionalismo, 17, 131-32
introversione, 126
Ione, 180
Ippolito, 159
irrazionale, 142, 153, 188
islamismo, 15, 141
Isole dei Beati, 227
itinerario mistico, 18

Kabeiroi, *vedi* Cabiri
kalokagathia, 49, 124
Katharmoi, 210
Ker, 98
Keres, 98, 104
Koios, 109
Kore, 143-44, 150-51, 159, 170-72, 194, 203, 224, 240-245
Kronos, 99
Kuretes, *vedi* Cureti
kuroi, 211
Kybele, 207, 222-28, 231, 234
kykeon, 149, 156, 247

lana, 73-74, 233
legalismo, 125
Leto, 109
letteratura orfica, *vedi* libri orfici
liberazione, 64, 82
libri orfici, 47-48, 70, 89

lingua sacra, 193
lino, 233
luce, 99, 148
lutto, 171

Magna Mater, 222
Madre: della selvaggina, 222; primordiale, 97, 115; universale, 100
mantica, 69
mare, 68, 114, 116-17, 215, 224
maschile, 203
materia, 109, 217-18
maternità, 222
Mecone, 78-79
«Mediterranei», 219-20
Megale Meter, 58, 207-08, 222, 228
Megaloi Theoi, *vedi* Grandi Dei
Megaresi, 181, 183
megas (epiteto cultuale), 202-04, 207
Meliai, 122
Menadi, 61
menadismo, 45, 57, 188
mescalina, 25-26, 34
Metaneira, 166, 168
meteci, 184
metempsicosi, 75, 78, 90
miceneo, 183, 187, 200
miracolo, 215-16
Mirmidoni, 125
misteri, 54-55, 154, 158, 210, 236-237; eleusini, 55, 131-74, 177-90, 195, 231-32, 235-40, 247-54; di Samotracia, 148, 153, 193-96, 214, 235
misticismo: agrario, 232, 235-39, 241, 243-44, 248; eleusino, 157-62, 196, 203; monistico, 26-27, 38; naturale, 25-27, 37, 246-48; teistico, 26-27, 38; fenomenologia del, 11-42
Mithra, 234-35
mito, 90-91, 97, 120, 252
Moire, 98, 104
Momos, 98
mondano, 40, 69-70, 81, 114, 117, 125, 128, 134, 138, 141, 153, 157, 162, 167, 170, 177, 184, 195, 202, 205-06, 210, 216
monismo, 112
Moros, 98
mortalità, 78, 81-84, 103, 123-24, 166-67
morte, 36, 67, 81-84, 99, 102, 104, 107, 123-24, 128, 133, 141-42, 150, 158, 160-62, 165-69, 171, 224, 236, 254-55
morti, 101, 114, 142, 161, 169, 173, 241, 243
mortificazione, 18-19, 23, 36-37, 65, 107
Muse, 95, 119
Museo, 50-51, 89
myesis, 18, 194

narcosi, 19, 29
nascita mistica, 151-52
natura, 62, 64, 80-81, 136, 224
naturismo, 217
naufragi, 153, 205, 214-16
navigazione, 215
Neikos, 108, 110-11
Nemesis, 98, 101, 104, 203-04
neoplatonismo, 17-18
Nike, 203-04
ninfe, 59, 98, 122, 201
nomos, 106
Nyx, 97-104, 112-13, 117

Oceanine, 204
oggettivo, 41-42
Oizys, 98
Okeanos, 98, 101, 112-18
olimpii, 79, 103, 165
Olimpo, 170
oltremondano, 70, 109
oltretomba, *vedi* aldilà
omofagia, 45, 80
Ophioneus, 117
oracolo, 189-90

ordine, 35, 53, 81, 107-08, 189, 214; olimpico, 186; *vedi anche* rottura dell'ordine
Orfeo, 46, 48-52, 55, 66, 89, 92-93, 110, 113, 117
orfico, 45-58, 73, 80, 84, 86, 89, 91-102, 113, 119, 121, 124, 126, 157
orfismo, 31, 45-47, 89, 91, 232-33
orgeones, 77
oribasia, 45, 69
oro (generazione dell'), *vedi* aurea
orphikos bios, 70, 76
Osiride, 241-45

pais aph'hestias, 178, 184
Pandora, 80, 121
pane, 83
panteismo, 112
paradisi artificiali, 25
paradiso perduto, 83, 97, 183, 195, 227
pazzia, *vedi* follia
peiotismo, 24-37
pelasgo, 195
Pelasgos, 165
pellegrinaggio, 139-41
Penteo, 61
perfezione, 94
Persefone, *vedi* Kore
personalità mistica, 29-30, 32-33, 132-33
pessimismo, 95
Phanes, 107, 110, 117
Philotes, 98
Phoibe, 109
Piccoli Misteri, 131
pienezza delle origini, 94, 96, 115
Pigmei, 200
Pindaro, 158, 161
Pisistrato, Pisistratidi, 182
Pitagora, 50, 53-56
pitagorici, 77
pizia, 57, 69, 188, 190
Platone, 53, 75, 105, 111, 117
Plotino, 18
Plutos, 151, 153
poeta greco, 50-51, 158
polis, 185-87, 191, 194-95
politeismo, 59, 63-65, 103-04, 109, 143, 159, 186, 201
politica ateniese, 178-182
pomi d'oro, 101
Pontos, 98-99, 116
populismo (ateniese), 179, 182
Poseidon, 224
possessione, 19, 57, 63, 65, 188
potenza, 109, 210, 213, 217-18
potenzialità, 218
potere, 213, 217
potnia theron, 223
pre-civico, 191
pre-cosmico, 110, 114, 169, 173, 191
pre-deismo, 59, 63-64, 104-05, 200-201, 211
prima donna, 121
primo morto, 164
primo uomo, 120-21, 164-65
primordialità, 107, 114, 208, 222
Pritaneo, 178
processione, 140
Proclo, 105
profanazione, *vedi* divulgazione dei misteri
profano, 33, 42, 99, 105, 137-38, 140, 154, 157, 162, 170, 181, 185, 188, 209, 213
profeti peiotisti, 32-33
Prometeo, 51, 78-80, 83, 95-96, 119-121
protesta mistica, 200, 226
Protogonos, 107, 110, 117
pseudo-misticismo, 20-23
psichismo, 29
psicologismo, 29
psicosi, 19-20, 24, 30, 34, 36, 57
purità, 76, 157
puritanesimo orfico, 70

rapporto con l'alterità (o con divinità), 152, 158-59, 171, 173, 188

rappresentazioni drammatiche, 150
rassegnazione, 207
razionalità, 187
regalità, 244-45
reincarnazione, *vedi* metempsicosi
reintegrazione, 36, 53, 58-60, 64, 67-68, 90, 212, 227
relativismo, 170
relazione con divinità, *vedi* rapporto
restaurazione, *vedi* reintegrazione
Rhea, 99, 221-23, 225-28
ricchezza, 151-53, 159, 205
rigenerazione, *vedi* reintegrazione
rinascita, 18, 141-42, 216
rinuncia, 19-20, 40, 55, 68, 79, 81, 91, 132-34, 141, 167, 170-71, 205-06
riti di passaggio, 18, 135-36, 141; reintegratori, *vedi* reintegrazione
rivelazione, 135, 145
rivoluzione mistica, 103, 128, 172, 189, 192, 209-10, 217; *vedi anche* rottura mistica, rovesciamento di valori
Romani antichi, 41-42
rottura: dell'ordine, 65, 189, 227; mistica, 40, 53, 128, 159, 167-68, 196, 209, 227
rovesciamento di valori, 54, 61, 67, 133, 168, 189, 207, 218, 227

sacro, 33, 36, 42, 63, 66, 105, 137-138, 140, 154, 156, 170, 177, 181, 185, 188, 193, 209, 213, 225
sacrificio, 51, 76, 78-79, 82-86, 91
salvatori (dèi), 213-14, 216-17
salvezza, 53, 112, 114, 117, 124, 135, 149, 157, 189-90, 212-16
Samotracia, 148, 191-96, 205, 209, 211, 214-16
santi, 20
santificazione, 141, 149
santoni orfici, 30-31
santuario pre-greco, 185-91, 193, 195, 210
Satiri, 201
scelta mistica, 34, 40, 42, 134, 167
schiavi, 184
sciamani, 20, 31, 34
segale cornuta, 247
segregazione iniziatica, 215
segreto iniziatico, 134, 141-42, 145, 154, 170, 199
Selene, 109
Seth, 241
setta, settarismo, 54, 71, 136
Signora degli animali, 222
simbolismo, 90; sessuale, 155-56
Skiron, 181
Skiros, 181
società, 24, 32-34, 48, 54, 69, 121, 126, 135
Socrate, 106-07
Sofocle, 158, 162
soggettivo, 41-42
Solone, 106
sopravvivenza, 142, 160; *vedi anche* escatologia
Soteres, 210; *vedi anche* salvatori (dèi)
soteriologia, 23, 28, 37, 118, 139, 141-42, 157-58, 163, 189-90, 236, 253-54
sovversione, *vedi* rovesciamento di valori
Sparta, 250, 255
Sparti, 125
speculazione, 104, 110-11, 158
spiriti (protettori), 21-23, 34
sufi, 17, 20, 26, 142
suicidio, 68, 81, 117-18
superindividuale, 134, 143, 161, 177
synthema eleusino, 148-49, 156

tabu, *vedi* interdizioni
Tartaros, 99, 113, 118
Telchini, 200
teleia, *telos*, 74, 94, 139
Terra, 100, 113, 224
Terra Madre, 218, 223

Teseo, 181, 183
Tethys, 100, 113, 115-16
Thalassa, 100
Thanatos, 98, 103
theios aner, 71, 92
Themis, 104
Thesmophoria, 154-55
thesmos, 106
Thyiades, 188
thysia, 76, 80
Tifeo, 108
Titani, 65, 98, 118, 212
titanico, 125, 212
titanomachia, 99, 108, 212
tlemosyne, 207
tossicomania, 29-30
Traci, Tracia, 56, 183, 187, 191-95
trance, 19
trasmigrazione, *vedi* metempsicosi
travestismo, 69
Tyche, 203-07, 234

umanità, umano, 78-79, 103, 121-23, 128, 131, 168, 216; *vedi anche* uomo metafisico
umanitarismo, 131-32
unione mistica, 108
universalismo, 131
uomo metafisico, 124, 128
uovo cosmogonico, 90, 94-97
uranicità, 117
Uranos, 98-100, 108, 112-18, 122, 128

vacuità pre-cosmica, 94, 96, 115
vegetarianesimo, 55, 75-86, 232
violazione del segreto iniziatico, *vedi* divulgazione dei misteri
visioni, 19-20, 23, 188
vita, 99, 102, 133, 162, 165, 224, 254-55

yogin, 20

Zagreus, 118, 128
Zeus, 78-80, 83, 95-96, 99, 103, 106-08, 112, 117-20, 123, 187, 201, 204, 212, 221, 224, 227
zone franche, *vedi* extra-territorialità